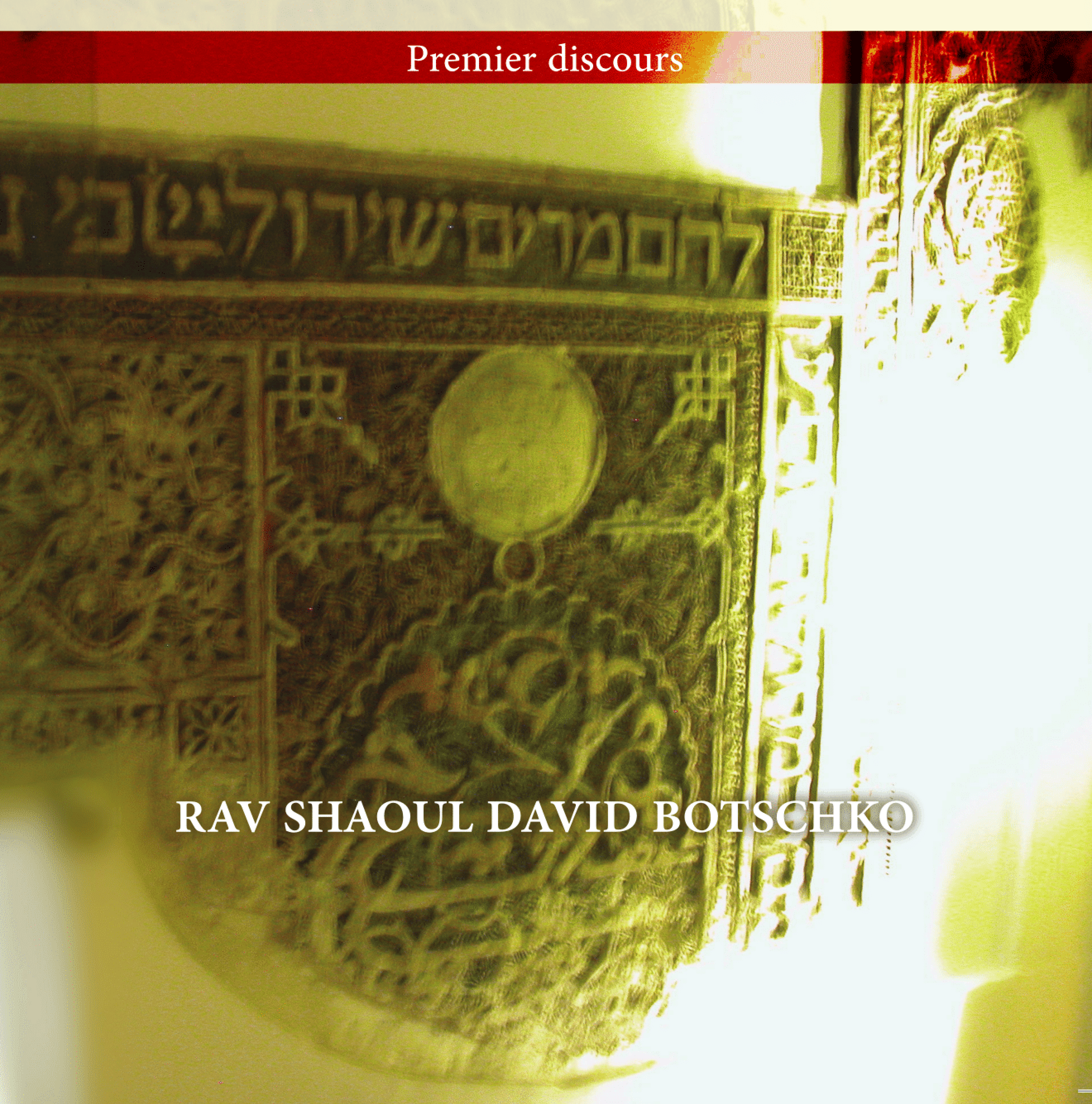
LE KOUZARI

Défense et illustration du judaïsme



Premier discours

RAV SHAOUL DAVID BOTSCHKO

Rav Shaoul David Botschko

Le Kouzari

Défense et illustration du judaïsme

Traduit de l'hébreu par
Elyakim P. Simsovic

Mise en page : תוכו כברו, הרצליה

I.S.B.N. : x-xxxxx-xxx-x

DU MÊME AUTEUR

Terre d'Abraham, Terre des Juifs, le défi de la promesse,
Daphnael, Paris, 1994 (épuisé).

À la table de Chabbat,
Bibliophane-Daniel Radford, Paris, 2004
2ème édition, LPH, Jérusalem, 2012

Réponses.net,
la halakha répond aux questions actuelles,
Jérusalem, 2ème éd. 5764 (2004)

Y a-t-il une obligation de vivre en Israël ?
Sifriat Etz Hayim, Jérusalem 2008

LES LUMIÈRES DE RACHI

Béréchit, les secrets de la création
A.J. Presse Sarl, Les Lilas, 2007

Lekh Lekha, les origines du peuple d'Israël,
Bibliophane-Daniel Radford, Paris, 2005

Vayéra, La naissance d'Isaac et les engendrements messianiques
ActuJ, Jérusalem 2010

Bô, la sortie d'Égypte
Lichma diffusion, Jérusalem, 2006

Yithro, Les Dix commandements et leur influence sur le monde
Rav Shaoul David Botschko et ActuJ, Jérusalem 2010.

Michpatim, les fondements du droit hébraïque, Jérusalem 2013

Choftim, les quatre pouvoirs
Sifriat Etz Hayim, Jérusalem 2007

Ki Tétzé, lorsque tu partiras en guerre
Bibliophane-Daniel Radford, Paris, 2004

Avant-propos du traducteur

Au milieu du Xe siècle, Hasdaï Ibn Chaprut, médecin et confident du calife de Cordoue, Abd el Rahman III, auprès duquel il fait fonction de vizir – charge qu'il ne peut occuper officiellement parce que Juif – découvre au hasard d'une ambassade l'existence d'un royaume juif dans une lointaine région d'Asie centrale. Stupéfait et ravi, il adresse au souverain de ce pays une longue lettre dans laquelle il se présente, décrit la position géographique de l'Andalousie et, lui fait part de son immense curiosité pour tout ce qui touche à l'existence du royaume des Khazars, puisque c'est bien de lui qu'il s'agit. Joseph, roi des Khazars lui répond et lui raconte comment, quelques deux siècles plus tôt, son ancêtre le roi Bûlan s'était converti au judaïsme[1]. Cette correspondance qui nous a été conservée a enflammé au douzième siècle l'imagination de rabbi Juda Halévi.

Né en Espagne à l'époque de la conquête almoravide, son père l'envoie étudier auprès de rabbi Isaac Elfassi (le *Rif*) pour qui il composera un éloge funèbre où son génie littéraire apparaît déjà. Médecin, érudit versé dans la philosophie classique aussi bien qu'en théologie musulmane et chrétienne, poète composant aussi bien chansons à boire et poèmes d'amour, célébrant les épousailles de ses amis, il est bien connu pour ses textes liturgiques rapidement incorporés dans le rituel séfarade des jours de fête et pour ses fameuses « Sionides » dans lesquelles il chante sa nostalgie de la terre d'Israël. Le réseau de relations qu'il entretient avec tout le monde intellectuel et spirituel de son temps font de lui un personnage proéminent de cette époque.

Contemporain des guerres qui opposent l'Espagne chrétienne à l'islam conquérant et intolérant, il est témoin des souffrances des Juifs

---

[1] Nous donnerons en annexe, à la fin du volume, de larges extraits de ces deux lettres.

maltraités et méprisés par les uns et par les autres. Convaincu toutefois de l'excellence du judaïsme, il veut redonner aux Juifs courage et espérance, ranimer leur foi et leur réapprendre à porter leurs regards – et leur pas – vers la Terre d'Israël. La correspondance évoquée ci-dessus lui fournit à la fois le prétexte et le cadre d'un ouvrage d'une formidable puissance spirituelle et dont l'argumentation reste, presque mille ans plus tard, étonnante de fraîcheur et d'actualité, sans doute parce qu'elle vibre des accents de la vérité.

Tirant pour lui-même la conclusion du rêve du roi des Khazars tel qu'il l'a mis en scène (« tes intentions sont agréées, mais tes œuvres ne le sont pas »), il décide de mettre sa conduite à l'harmonie de ses convictions et, malgré les protestations de ses amis et de l'intelligentsia juive d'Espagne, il part pour Eretz Israël où sa vie se fond dans la légende qui entoure sa mort à Jérusalem, au pied du Mur Occidental.

Il nous a laissé une œuvre éternelle dont les échos retentissent dans les écrits du Maharal de Prague, de rabbi Yéchaya Horowitz *(le saint Chla)* et parviennent jusqu'à nous au travers de l'œuvre du rav Kook, le chantre et le grand prêtre du renouveau d'Israël sur sa terre.

C'est cette œuvre extraordinaire que le rav Shaul David Botschko nous présente avec sa simplicité et sa pénétration habituelles.

Elyakim Simsovic

Première partie

Introduction

Le Kouzari est l'œuvre maîtresse d'un des grands maîtres du judaïsme, Rabbi Yehouda Halévy. Celui-ci est né en Espagne à Tudèle qui était à l'époque musulmane. Il est aussi médecin et il s'installera plus tard à Tolède. C'est aussi un poète et un amant de Sion, et certains de ses poèmes sont récités dans les synagogues jusqu'à ce jour. C'est un savant et un fin connaisseur de la philosophie, du christianisme et de l'islam. À cette époque, les Juifs sont pourchassés de partout. L'exil dure depuis près de mille ans et on n'en voit pas la fin. Comment ne pas mépriser la religion de ce peuple qui n'est plus rien. Rabbi Yehouda Halévy, épris d'un amour farouche pour son peuple et sa foi décide d'écrire un livre pour défendre le judaïsme contre ses détracteurs. Mais il ne s'agit pas d'une œuvre simplement apologétique. C'est une présentation du judaïsme exceptionnelle ; il touche à tous les grands problèmes de la foi, expliquant de nombreux aspects du judaïsme.

Beaucoup ont mis l'accent sur la puissance philosophique de cet ouvrage dans sa controverse avec la philosophie, le christianisme et l'islam. Dans notre ouvrage, nous souhaitons le présenter en mettant l'accent sur le souffle de foi qui le traverse et sur la présentation du judaïsme qui répond à tant de questions que l'on peut se poser aujourd'hui encore. L'étude de cet ouvrage nous éclaire sur les principaux sujets du judaïsme. Aussi, bien que la controverse avec les autres religions ne soit pas de nos jours au cœur des préoccupations des Juifs, l'étude de ce livre est fondamentale pour la compréhension du judaïsme.

Le mode « dialogue » captive le lecteur

Rabbi Juda Halévi fonde son livre sur des faits historiques : au Moyen-âge, le roi d'un pays lointain décide de se convertir au judaïsme. Au début de la deuxième partie, rabbi Juda Halévi raconte comment ce roi a ensuite converti tout son peuple. Le récit du livre se déroule sous la forme d'un dialogue entre le roi et un sage juif, dialogue au cours duquel le roi s'efforce de comprendre les principaux fondements du judaïsme. Il ne fait aucun doute que cette méthode d'exposition rend le livre particulièrement attrayant ; il incite le lecteur à tourner les pages pour suivre les rebondissements du dialogue, à voir comment le Sage juif parviendra à répondre aux objections du roi afin de clarifier le sujet traité. Le lecteur est ainsi amené à vouloir comprendre, lui aussi, ce sujet qui intrigue tant le roi. La quête du roi est menée comme une enquête, ce qui permet à rabbi Juda Halévi de poser sans détour les questions les plus embarrassantes et d'y répondre, sous les traits du Sage, franchement et de la manière la plus directe. Le mode des questions-réponses qui nous fait assister à une discussion parfois animée permet d'approfondir un point délicat, de s'assurer que le sujet a été bien compris et de féconder la réflexion. Seul celui qui a d'abord bien compris la question peut espérer saisir le vrai sens de la réponse et il la comprendra certainement mieux que quelqu'un qui, esquivant la question, n'aurait lu que la réponse.

Est-ce un hasard si l'interlocuteur est un roi ?

L'enquête est menée par le « roi ». Que ce soit un roi n'est pas le fait du hasard. Beaucoup ont tendance à croire que la foi religieuse est le refuge des faibles, de ceux qui ont du mal à affronter les difficultés de l'existence et les malheurs du monde. Ils rechercheraient – et trouveraient – abri et protection sous l'aile d'un dieu tout-puissant, miséricordieux et compatissant. Karl Marx l'a bien dit : « la religion est l'opium du peuple. » Pour lui et pour d'autres, la religion serait l'illusion nécessaire pour calmer les angoisses et les souffrances des

faibles et des opprimés et serait aussi un instrument de pouvoir aux mains de dirigeants soucieux d'empêcher les foules de se rebeller contre eux. De telles thèses sont encore soutenues aujourd'hui par des incroyants.

Rabbi Juda Halévi a su prévoir très intelligemment ce type d'argumentation. C'est pourquoi le héros de son récit n'est pas un pauvre miséreux mais précisément un roi, un homme de pouvoir. Un homme à qui rien ne manque – apparemment. Rien, si ce n'est les réponses aux questions qui le tourmentent. Il est habitué à résoudre les problèmes que lui posent les charges de l'État, et il sait qu'elles exigent des solutions concrètes et non imaginaires qui ne lui viendront pas d'une puissance surnaturelle illusoire. Aussi, quand un roi se met en quête, c'est souverainement qu'il interroge et on ne peut traiter ses questions par le mépris.

Les bonnes intentions ne suffisent pas

Ce roi nous est présenté dès le début du récit comme un homme profondément religieux. Un homme qui observe scrupuleusement les rites de sa religion. Il fait d'ailleurs fonction de prêtre, offrant lui-même les sacrifices prescrits. Il s'efforce de son mieux de servir son dieu avec toute sa ferveur – de toute son âme, de la manière exacte que sa religion lui impose. Il est d'usage de dire que le Saint béni soit-Il écoute – et même exauce ! – les prières d'un non-Juif qui sert ses divinités en toute sincérité et en toute bonne foi. En quoi cet homme est-il coupable de ne pas connaître la vérité vraie ? Il pratique de bonne foi la religion qui lui a été inculquée dans son enfance. Il ne sait pas que la divinité devant laquelle il se prosterne est vanité vide et impuissante et qu'il prie un dieu incapable de le sauver.

Apparemment, ce roi est donc un juste, croyant et craignant son dieu. Point de reproches à son égard. Il fait tout ce qu'il peut du mieux qu'il sait. Rabbi Juda Halévi ne l'entend pas ainsi et part en guerre contre cette conception. Le roi rêve. Dans son rêve, il reçoit d'en haut un message sans équivoque : « ton intention est agréée, mais ta

conduite ne l'est pas ! » Tes intentions sont bonnes et pures ? Sans conteste. Mais cela ne suffit pas. Tes actes doivent l'être aussi et tu dois également t'abstenir de conduites inacceptables. C'est dire clairement l'importance des actes.

Les actes priment les intentions

Rabbi Juda Halévi affirme donc de manière péremptoire que, dans le judaïsme, la primauté revient à l'action. Cette approche est révolutionnaire et en avance sur son temps. Rabbi Juda Halévi semble avoir pressenti que des voix se feraient entendre au sein du judaïsme prétendant le contraire. Maïmonide, par exemple, est réputé avoir expliqué certaines *mitzvoth* comme des symboles évoquant certaines idées. Cela serait de nature à faire penser que l'essentiel tient à l'intention et que l'acte de réalisation serait donc secondaire. À titre d'illustration : le fait de l'intervention divine visant à faire sortir les Hébreux d'Égypte est bien connu, intervention manifestée par de grands miracles. Le sachant, je peux me demander pourquoi manger de la *matza* ? Si toute la finalité de la *mitzva* est de réveiller ou d'entretenir la mémoire, je n'en ai pas besoin, puisque je m'en souviens sans y avoir recours. Pourquoi résider dans des cabanes lors de la fête de Souccoth ? Je sais sans cela que nos Pères ont résidé dans des cabanes à la sortie d'Égypte. L'acte est présenté comme un instrument visant à permettre l'acquisition d'un savoir et à ramener à la conscience claire le souvenir d'un fait passé. S'il en est ainsi, dans plus d'un cas, il est inutile.

Mais ce n'est pas du tout ainsi que rabbi Juda Halévi le comprend. Il élève la signification de l'acte et son importance au-dessus de l'intention. L'intention peut être agréée. Mais si la conduite n'est pas à l'harmonique de l'intention, tout s'annule et se perd. L'acte est beaucoup plus qu'un symbole visant à concrétiser une idée abstraite quelconque. L'acte, c'est la rencontre entre l'homme et Dieu. Par l'acte, la Thora devient vivante. Par l'acte, la vie de l'homme devient tout entière vie de Thora et de sainteté. Les actes transforment

l'homme. Ils donnent à sa vie hauteur et profondeur. Sans l'acte, la Thora n'aurait aucune prise sur le réel. Sans l'acte, il n'est pas possible d'élever le réel au-dessus de la nature brute. L'acte n'est pas un moyen permettant d'atteindre un degré supérieur de conscience ou une meilleure compréhension. Il élève l'homme et l'amène à une relation significative avec son Créateur – relation dans tous les domaines de la vie.

Certes, l'approche de Maïmonide et celle de rabbi Juda Halévi sont toutes deux nécessaires et complémentaires ; accomplir des *mitzvoth* sans intention équivaut à un corps sans âme, mais il était important de souligner l'importance de l'acte pour lui-même : ce n'est pas un simple aide-mémoire.

Le message du rêve : une relation est possible entre l'homme et Dieu.

Avant même d'en venir au sens du message « ton intention est agréée mais tes actes ne le sont pas » dans toute sa profondeur, une remarque importante s'impose ; il s'est passé quelque chose lourd de sens : le roi a reçu, en rêve, un message de Dieu. Pour lui, ce fait a valeur d'absolu. Il ne doute pas un seul instant de la vérité du rêve. Il ne le considère pas comme une hallucination ou comme des vétilles sans importance. Il s'agit d'une parole qui lui est directement adressée de la part de Dieu. Quasiment une prophétie. Par le biais de ce récit, rabbi Juda Halévi énonce un certain nombre de postulats : le dieu établit une relation avec l'homme, s'adresse à lui et lui parle. Le dieu guide l'homme et lui indique ce qu'il doit faire. Le dieu fait savoir qu'il existe des conduites agréées et d'autres qui ne le sont pas.

Rabbi Juda Halévi dévoile de la sorte le sujet du livre : l'attachement à Dieu. Si le Dieu tout-puissant établit une relation avec l'homme et lui parle, cela signifie qu'un lien peut exister entre l'homme et le Créateur et qu'il existe des conduites qui le rendent possible. Tel est certainement l'objectif de tout Juif. Rabbi Juda Halévi nous apprend que ce livre constitue un guide montrant la bonne voie

de l’attachement à Dieu.

Toutes les assertions qui se déduisent du rêve détruisent ainsi *a priori* les thèses du philosophe que le roi commencera par interroger. Celui-ci, en effet, ne peut accepter aucune d’elles. Il lui est impossible d’admettre l’idée que Dieu parle à l’homme et il ne peut même pas concevoir l’idée qu’il puisse y avoir des actes agréables aux yeux de Dieu.

Le philosophe

Dans sa quête de vérité, le roi se tourne d'abord vers le philosophe faisant confiance à l'aura qui l'entoure.

Paragraphes 1 à 4

a. La foi du philosophe

La philosophie présentée ici est – de manière nécessairement réduite à ses conséquences – celle d'Aristote. Le Dieu du philosophe est un être parfait et sa perfection implique pour lui l'impassibilité. En effet, si cet être avait un désir quelconque, cela signifierait, pour le philosophe, qu'il éprouverait un manque. Or, par définition, Dieu ne manque de rien et il ne désire donc rien. De plus, sa perfection est telle qu'il est infiniment supérieur à toute réalité terrestre avec laquelle il ne peut entretenir aucune relation. Certes, le fonctionnement du monde, en tant que nature, dépend ultimement de lui, mais de manière totalement impersonnelle et aveugle.[2]

> « Dieu n'éprouve ni plaisir ni haine car il est au-dessus de tout vouloir et de tout désir. Ce dernier indique, en effet, la présence d'un manque à satisfaire et en attendant qu'il soit satisfait il y aurait donc imperfection en lui ce qui n'est pas admissible. »

Dès le début, les propos du philosophe s'opposent frontalement à la foi d'Israël. Son dieu n'attend rien de l'homme et ne lui en veut pas de ne pas avoir foi en lui. Le dieu du philosophe est infiniment supérieur (le philosophe dirait « transcendant ») à ce grain de poussière dans l'univers qu'est la terre. Il ne s'y intéresse pas, et moins encore à l'homme. D'ailleurs, il ne s'intéresse à rien. La Thora parle quant à elle de la colère de Dieu qui s'enflamme contre le mal. Contre l'homme qui fait le mal. Il ne s'agit pas, bien sûr, d'une colère telle que

---

[2] Cf. ci-après, paragraphes 70 à 77.

nous pouvons l'éprouver. La Thora veut quand même que nous ressentions cette colère-là. La relation que nous recherchons avec Lui ne peut se satisfaire de l'idée abstraite d'une « force » impersonnelle qui de plus serait indifférente à ce qui arrive ici, parce qu'indifférente à tout.

> « Il est aussi au-dessus de la connaissance des détails contingents de notre réalité car ceux-ci changent constamment et sa connaissance est quant à elle sans changement. Et il ne te connaît pas et moins encore connaît-il tes intentions et tes actions et moins encore entendrait-il ta prière et verrait-il tes mouvements. »

Le dieu des philosophes n'a que faire des insignifiances, des contingences terrestres. L'inconfort que l'homme peut éprouver ne l'émeut pas. Bloqué sur la route, faisant de l'auto-stop espérant qu'une voiture me permettra d'arriver à la maison avant chabbat, je tourne mon regard vers le ciel et lui adresse ma prière. Le philosophe m'assure que c'est peine perdue. Son dieu s'en fiche !

La finalité de l'homme est de parvenir à la perfection et à l'harmonie avec le monde.

S'il en est ainsi, quelle est la finalité de l'homme dans le monde ? Que doit faire l'homme de sa vie pour qu'elle ait un sens ?

Nombreux sont les philosophes et nombreuses leurs philosophies. Nombreuses aussi leurs conceptions du monde. Épicure, par exemple, ne recherchait pas de sens à l'existence ; ou du moins ce sens se confondait pour lui avec ce que nous appellerions le bonheur. Il ne s'agit pas pour lui de la recherche grossière des plaisirs de l'existence, bien que ceux-ci aient aussi leur importance ; il s'agit de cultiver – à petites doses, pour éviter d'en être blasé – le bien et le bon, dans les choses de la matière comme dans les choses de l'esprit, et même en amitié. Le philosophe dont parle rabbi Juda Halévi a de hautes aspirations. Il est d'obédience aristotélicienne, considère que la vie a un sens et qu'il appartient à l'homme de rechercher la perfection.

La perfection des vertus, des valeurs morales, des pensées et des actes justes. Mais en vérité, cela n'est pas à la portée de tous. Ce philosophe est élitiste. Tout le monde ne peut pas trouver un sens à son existence et parvenir à la perfection. Si l'homme ne possède pas *a priori* les qualités physiques et intellectuelles requises, tant pis pour lui : il n'y arrivera pas.

S'il y parvient, alors il réalise son objectif et atteint à l'accomplissement de soi :

> « À l'homme parfait s'attache de la part du dieu une lumière appelée l'intellect agent[3] auquel s'attache et s'unit son intellect passif au point qu'on ne peut plus distinguer entre cet homme et l'intellect agent. Ses instruments, c'est-à-dire ses membres ne servent plus que les conduites les plus parfaites aux moments les plus appropriés et dans les conditions les meilleures… Ce niveau est l'ultime degré de perfection auquel l'homme puisse aspirer ; son âme débarrassée des doutes, perçoit alors les sciences dans leur vérité…

L'homme « parfait » s'attache pour ainsi dire au monde métaphysique et devient ainsi quasiment pur esprit. Ce discours pourrait presque s'entendre comme un discours religieux, dénué

---

[3] La notion d'intellect agent vient du traité de l'âme d'Aristote (III, 5). Elle est, des quatre « parties » de l'âme, celle qui produit les choses intelligibles et permet de penser, à la manière dont la lumière permet de voir. Pour Aristote, l'intellect agent est impassible, immortel et éternel ; il vient dans le fœtus de l'extérieur de l'être. L'intellect agent est analogue à la cause efficiente en ce qu'il produit les intelligibles. L'intellect passif est analogue à la matière parce qu'il n'est pas séparé des sens et de l'imagination. Ces catégories, très étrangères à nos modes de pensée, sont assez difficiles à comprendre pour nous. Pour simplifier, nous pourrions dire que la pensée qui parvient à saisir la vérité devient aussi parfaite et éternelle que la vérité elle-même. Pour saisir la vérité, il faut purifier la pensée des images et de l'influence des sens qui l'emprisonnent. Pour le « philosophe », donc, la perfection est purement intellectuelle et lorsqu'elle est atteinte elle génère mécaniquement les conduites qui la servent. Celles-ci n'ont donc aucune dimension « morale » au sens où nous entendons ce mot. (NdT)

pourtant de toute dimension cultuelle, de toute soumission à une force supérieure dominante. Il s'agirait d'une sorte de communion fusionnelle avec le monde, le Cosmos. Une union avec la force anonyme et impersonnelle, le moteur qui fait mouvoir le monde tout en étant lui-même éternellement impassible et immobile. L'homme en quête de perfection doit rechercher la conduite harmonieuse qui lui permettra de s'accorder à la perfection du fonctionnement de la nature, manger et boire selon la mesure convenable, user de son corps exactement comme de besoin, etc. Il atteint alors au parfait bonheur accessible à l'homme dans le monde. Tout cela, mais rien d'autre. Il n'y a aucune conduite, aucun acte spécial que l'homme doive accomplir. Le dieu du philosophe n'exige ni n'attend rien de lui. Le philosophe ne sert que lui-même. L'homme doit tendre à la perfection pour réaliser son potentiel afin d'être heureux mais nullement pour accomplir un quelconque commandement d'origine supérieure. Il n'agit – égoïstement – que pour soi.

Le roi ne peut accepter la thèse du philosophe

Le message explicite reçu en rêve par le roi contient un certain nombre de principes fondamentaux :

Une relation est possible entre l'homme et Dieu ; l'homme est invité par Dieu à agir d'une certaine façon et, parallèlement, il doit s'abstenir de certains actes. Il s'ensuit que le dieu qui a parlé dans le rêve ne correspond pas aux définitions du philosophe. Rien de ce que le philosophe a dit ne se rapporte à lui. Pour le roi, il est évident que le philosophe ne peut lui donner aucune réponse à ses questions et il ne trouvera pas chez lui la vérité qu'il recherche.

En fait, son attitude n'est pas totalement honnête. Après tout, le contenu d'un rêve nocturne suffit-il à repousser une thèse aussi cohérente et aussi logique ? Il faudrait, pour la réfuter, user d'arguments qui la démontent point par point. Que répondrait au philosophe quelqu'un qui n'aurait pas rêvé ? Comment se convaincrait-il que le philosophe se trompe ? Il semble que rabbi Juda

Halévi repousse d'un revers de main un peu méprisant un système philosophique qui avait conquis le monde pensant et dont la domination est restée quasi inébranlée pendant deux millénaires !

Les insuffisances de l'intellect

L'intellect est impuissant à générer la foi en l'absence de l'expérience vécue. En ce monde, il existe un lien étroit entre la matière et l'esprit. C'est en vérité un point extrêmement important dans l'approche de rabbi Juda Halévi. Il affirme qu'il est impossible d'atteindre l'attachement à Dieu par l'intellect seul. L'intellect ne donne pas de solution complète et vraie et la foi juive ne se fonde pas sur lui seul, ni sur la seule expérience vécue. Ainsi que nous le verrons pas la suite, le Sage commence son exposé en disant « je crois au Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob qui a fait sortir les Enfants d'Israël d'Égypte avec des signes et des prodiges, etc. » Autrement dit, je sais qu'il y a un Dieu parce que je l'ai rencontré. Je l'ai éprouvé. Telle est la voie juive de la connaissance divine.

Mais il y a plus. Le roi demande au philosophe comment il explique le fait que la plupart des hommes croient en un dieu qui leur demande quelque chose, qu'ils veulent servir et dont ils aspirent à se rapprocher. Je ne suis pas le seul, dit le roi, à rechercher la conduite juste aimée du dieu. Le monde entier y aspire et une bonne part des guerres ont été, de fait, des guerres de religions. Cela ne peut être que parce que le monde entier relie matière et esprit et qu'il y a certainement un rapport étroit et profond entre eux. Il est impossible de séparer l'intellect du monde réel et vivre dans un monde métaphysique. La vie est ici, dans ce monde physique.

Les Grecs ont été à l'origine d'un grand changement dans le monde et ils ont réussi, ce faisant, à faire progresser la science de manière significative. Jusque-là, le monde entier était plongé dans une conception idolâtre qui connaissait une union absolue entre l'esprit et la matière. Chaque réalité matérielle possédait une entité spirituelle qui la gouvernait. Par exemple, on peut briser une table en se servant

d'une masse. Mais on peut aussi, pour la briser, agir d'une quelconque façon sur le « génie » dont la table dépend. Cette conception a freiné le développement de la science parce que, pour agir sur la réalité physique, il fallait prendre aussi en compte les forces spirituelles. Les Grecs ont établi une séparation radicale entre le physique et le spirituel et rompu le lien entre eux. Cette séparation était certes nécessaire pour faire progresser le monde, mais elle comportait aussi un danger car elle a pour ainsi dire chassé Dieu hors du monde. Il faut bien se rendre compte du fait que les deux systèmes sont aussi idolâtres l'un que l'autre. La voie de la vérité consiste à distinguer le physique et le spirituel l'un de l'autre mais pas à les séparer radicalement sans laisser aucune communication possible entre eux. La tradition nous apprend que Dieu « distingue – sépare – le saint et le profane » mais Il ne les divise pas et ne les coupe pas l'un de l'autre. Chaque dimension reçoit la place qui lui revient. Il sait quand et comment les joindre l'un à l'autre et se servir de tous les deux. Les six jours de l'œuvre sont une chose, le chabbat en est une autre, mais ils forment ensemble l'unité dans le monde. Israël est une chose, les nations en sont une autre, mais ils assurent ensemble l'existence du monde. Le judaïsme a su « distinguer entre le matérialisme et la spiritualité », c'est-à-dire ne supprimer aucun des deux ni les séparer radicalement, mais les connaître chacun pour lui-même et les réunir de manière complexe et spécifique. C'est là le secret du monde, le secret du lien entre le Créateur et Son monde et c'est ce secret que rabbi Juda Halévi veut enseigner dans ce livre extraordinaire.

Il y a en l'homme un besoin naturel de spiritualité

« C'est Moi, Hachem ton Dieu, qui t'ai fait sortir de la terre d'Égypte, d'une maison d'esclaves[4]. »

Le premier des Dix Commandements est pour Maïmonide le

[4] Chémoth XX, 2.

fondement scripturaire d'un devoir de connaissance[5] :

> « Le fondement des fondements et le pilier des sciences est de connaître qu'il y a un Être premier qui fait exister tout ce qui existe… »

Cet Être premier est aussi celui qui « dirige la sphère d'une puissance qui n'a ni fin ni terme »[6]. Nous comprenons : Il fait exister le monde et Il le dirige. Que la chose soit certainement vraie ne doit pas nous empêcher de poser la question critique : qu'est-ce que cela signifie *pour moi* ? En quoi cela me concerne-t-il ? C'est à peu près l'objection qu'oppose le roi des Khazars au philosophe. Tu me parles d'une force qui agit d'une manière aveugle et mécanique, mais qui m'indiffère. J'ai besoin de sentir sa présence, d'être en relation avec lui, d'en faire l'expérience dans mon vécu spirituel. Et pas moi seulement qui ai eu le privilège que Dieu me parle en rêve ; tous les hommes éprouvent ce besoin. Ils sont prêts à se battre pour cela et à donner leur vie pour cela. Ils ne veulent pas vivre une vie purement physique dénuée de toute spiritualité. Au contraire, lorsque l'homme est préoccupé de la poursuite de ses besoins matériels, des moyens de sa propre subsistance et de celle de sa famille, il n'a pas le loisir d'approfondir les questions religieuses et ses besoins spirituels. C'est précisément lorsque l'homme atteint un stade où il n'est pas préoccupé des questions matérielles du quotidien que l'intellect se réveille en lui, qu'il recherche un sens et une réponse spirituelle. Nous en sommes sans cesse témoins.

La spiritualité est nécessaire à tous les hommes

Il est intéressant de constater que rabbi Juda Halévi prouve la recherche de la spiritualité de manière spécifique à partir des conduites d'hommes appartenant à d'autres religions que le judaïsme.

---

[5] *Michné Thora*, Règles des fondements de la Thora, I, § 1. La référence au verset est énoncée au § 6.

[6] *Ibid.*, § 5.

Ce même Rihal[7] qui consacre son œuvre à souligner la spécificité unique du peuple d'Israël, à établir une claire et ferme distinction entre Juifs et non-Juifs, s'appuie sur la foi de ces derniers pour prouver l'existence du fait religieux dans le monde, à savoir qu'une relation existe entre l'homme et Dieu. Il s'agit d'éviter tout malentendu qui ferait croire que le Juif serait spirituel alors que le non-Juif serait comme un animal. La spiritualité est l'apanage de tous les hommes. Tous sont à la recherche d'une signification spirituelle à leur existence.

Rihal va même plus loin : il construit son livre autour d'un non-Juif qui choisit de se convertir. Il aurait pu mettre les questions dans la bouche d'un Juif repentant ou de toute autre figure de son choix, à la manière dont Maïmonide dédie le *Guide des égarés* à son élève[8]. Il choisit précisément un non-Juif à la recherche d'un sens à sa vie. Le non-Juif aussi recherche un sens spirituel ardent et il ne peut se satisfaire de la conception du philosophe.

Rihal décide de souligner ce point capital dès les premières pages de son livre.

Le philosophe aussi a foi en la force de l'homme et sa conscience morale est chose contraignante

Dans son exposé, le philosophe semble faire allusion à ce que nous appellerions des « qualités morales » auxquelles l'homme doit aspirer, par le fait qu'il doit « s'attacher à la voie du juste milieu tant dans les mœurs que dans les actes » afin d'atteindre à la perfection. Il est important de comprendre à quelle « morale » le philosophe se réfère. Il n'est évidemment pas question de la morale divine puisque, pour le philosophe, le dieu ne s'intéresse ni aux œuvres des hommes ni

---

[7] Acronyme traditionnel de Rabbi Iehouda Halévi. (NdT)

[8] Chose curieuse : le *Kouzari* qui souligne la spécificité unique du peuple d'Israël s'énonce autour de la figure d'un converti alors que le *Guide des égarés* qui se présente comme beaucoup plus universel est précisément destiné à un sage juif. Je dois cette remarque à mon ami Michael Wygoda.

à leurs pensées. Il ne leur ordonne rien et ne leur demande pas de se conduire moralement. Le philosophe a donc foi dans le fait qu'il existe chez l'homme une certaine force, une espèce de boussole, de conscience, qui lui indique ce qui est moral et ce qui ne l'est pas. Cette force n'est pas de nature biologique mais quelque chose de plus élevé en l'homme.

En approfondissant le sujet, on s'aperçoit que finalement le philosophe possède, lui aussi, une religion. Il considère qu'il existe des actes à faire et d'autres à ne pas faire. L'homme reçoit, de l'intérieur, des instructions concernant la conduite à tenir en diverses circonstances.

Ceci rejoint l'idée de l'image de Dieu en l'homme. En chacun se trouve comme imprimée une « dimension divine » intime. C'est là la grandeur de l'homme, sa supériorité sur tout le reste de la Création. « Dieu a fait l'homme droit »[9]. Au travers de cette compréhension, nous pouvons comprendre et expliquer les conduites de l'homme et comprendre même des événements qui se sont produits dans l'histoire. Chez le Juif, cette force est présente de manière plus intense. Même un Juif éloigné de la Thora et des *mitzvoth* trouve en soi une volonté de rester attaché au judaïsme ou à la terre d'Israël, bien que sa manière de vivre en soit tout à fait éloignée.

---

[9] Ecclésiaste VII, 29.

Le chrétien

Paragraphes 4 et 5

Le christianisme et l'islam

Le roi des Khazars a été déçu par l'approche philosophique qui lui avait paru au départ la plus propre à répondre à son attente du fait de la rigueur rationnelle de son discours. Mais en fin de compte, elle laisse l'homme sans réponse ou plutôt – ce qui revient au même – elle laisse à l'homme le soin de répondre seul à ses propres questions. Le roi des Khazars est un homme intelligent et le lecteur doit comprendre, lui aussi : le philosophe traite de l'idée de Dieu. Il s'agit d'un Dieu dont parle le philosophe et non d'un Dieu qui lui parle. Or, le roi des Khazars a fait l'expérience spirituelle d'un Dieu qui parle à l'homme. Le Dieu du philosophe ne peut pas le satisfaire et nous, lecteurs, avons compris qu'il ne peut pas nous satisfaire non plus.

Regardant autour de lui, le roi constate qu'il existe deux grands courants religieux qui, eux, semblent satisfaire les besoins spirituels d'un grand nombre d'adeptes ; ils devraient donc être à même de proposer une réponse claire à sa question existentielle : que dois-je faire ? Il est à noter que rabbi Juda Halévi, forçant le trait, fait dire au roi qu'il n'y a évidemment pas lieu de chercher quoi que ce soit chez les Juifs :

> « Ensuite, le roi des Khazars se dit en son cœur : j'interrogerai les chrétiens et les musulmans car la conduite de l'un ou de l'autre est certainement agréée. Quant aux Juifs, il me suffit de voir leur vile situation et leur petit nombre et [de constater] qu'ils sont méprisés de tous ! »

Le roi décide donc de s'adresser aux représentants des deux religions dominantes du monde civilisé tel qu'il le connaît. Il existe certes d'autres religions dans le monde, comptant des millions d'adeptes et dont l'univers spirituel attire encore aujourd'hui bon

nombre de gens ; mais les deux religions qui ont fait progresser le monde civilisé sont le christianisme et l'islam. Le roi repousse toute possibilité de s'adresser aux Juifs. La logique naturelle ainsi que son sentiment intime (qui lui a fait rejeter les thèses du philosophe) lui disent que la vérité doit être visible du dehors. Une religion vraie doit vivifier ses fidèles ; elle doit générer chez eux force et santé physique et morale. Si elle n'est pas une « loi de vie » elle n'est pas véridique. Vu du dehors, Israël dépérit. Partout, les Juifs sont persécutés et humiliés et leur situation méprisable prouve pour ainsi dire que la vérité n'est pas chez eux. Il en est ainsi vu du dehors, par quelqu'un qui ne juge même pas nécessaire de vérifier de plus près ce qu'il en est (comme il l'avouera sans fards par la suite dans son entretien avec le sage juif), mais il est évident qu'il doit y avoir des raisons pour cela.

Alors que le mouvement de renaissance nationale commençait à prendre corps, le rav Kook estima nécessaire de souligner l'importance de l'apparence extérieure du Juif[10]. Il ne voyait rien d'impropre chez les jeunes gens qui pratiquaient la gymnastique et développaient leur musculature, leur donnant un aspect inhabituel chez les jeunes fréquentant les *yéchivoth*. Il avait compris que l'apparence extérieure de l'homme révèle la vitalité de sa vie intérieure ; en ce temps de renaissance nationale, une apparence extérieure de bonne santé a aussi son importance. Cette idée se trouve déjà ici chez rabbi Juda Halévi. Il traitera abondamment de cette question par la suite, déplorant la triste situation des Juifs en exil et expliquant à quoi cela tient[11].

Le christianisme aux sources de la Thora

« Il invita alors un sage chrétien à lui exposer sa doctrine et les pratiques de sa religion.

---

[10] *Oroth*, « Les lumières de la renaissance », chapitre 33.

[11] Cf. ci-après les paragraphes 112 et suivants et, dans le deuxième discours, les paragraphes 35 et suivants.

Celui-ci répondit :

> “Je crois que le monde et tout ce qu’il contient a été créé, que le Créateur – qu’il soit exalté – est éternel et qu’il a créé le monde en son entier en six jours ; que tous les êtres raisonnables descendent d’Adam, le premier homme, et ensuite de Noé auquel ils remontent tous. Je crois que le Créateur exerce sa providence sur les créatures et qu’il établit un contact avec les êtres doués de raison, qu’il éprouve colère et satisfaction et compassion, qu’il parle et se montre et se dévoile à ses prophètes et à ses intimes et qu’il réside parmi ceux qu’il agrée d’entre les multitudes.” »

Jusque-là, les propos du chrétien auraient pu être tenus par un Juif : le monde a un Créateur, Il a créé l’homme, Sa Providence s’exerce sur le monde, l’homme peut être relié au Créateur, il y a rétribution et sanction, il y a prophétie. Pourquoi nous faut-il entendre ces belles choses de la bouche du chrétien ? C’est que rabbi Juda Halévi souligne ici quelque chose d’important : tous les fondements de la foi des chrétiens (et aussi des musulmans) proviennent de la Thora d’Israël. Le chrétien ne peut pas commencer à parler des principes de sa foi sans commencer par s’appuyer sur la Thora. La foi chrétienne comporte des valeurs et des idées, mais elle ne parle pas de l’histoire du monde, des fondations. Pour l’histoire et les fondations, le christianisme a recours au Livre des Juifs. Ce n’est pas pour rien que l’Église se dit fille de la Synagogue. Le socle sur lequel repose sa foi, c’est la création, le peuple d’Israël, la révélation du Sinaï, tout le récit de la Thora. Et pourquoi les chrétiens s’appuient-ils sur la Thora et les livres bibliques ? Parce qu’ils sont irréfutables. Le sage chrétien le dit, ce sont des Livres :

> « … dont la vérité ne fait aucun doute, de par leur diffusion, le fait qu’ils subsistent depuis longtemps et ont été révélés à des foules immenses. »

Les miracles relatés par la Thora, la révélation du Sinaï, se sont

produits en présence d'une nation entière et non devant des individus isolés. Ces miracle se sont répétés si souvent qu'ils ne peuvent être contestés (ce dont nous serons encore appelés à parler longuement[12]). Le christianisme croit en la Thora ou, pour le dire en ses propres termes, à la Première Alliance.

La foi chrétienne : Dieu descendu en l'homme

Si le christianisme se fonde sur la Thora, que peut-il donc avoir de si terrible ? Tout simplement, il prétend qu'il s'est passé quelque chose qui a complètement changé la donne. Il est un personnage nommé Jésus en lequel Dieu se serait incarné. Il serait ainsi le fils de Dieu, sa mère l'ayant conçu miraculeusement. Il est appelé en leur langage le messie et n'est autre que Dieu lui-même qui aurait décidé après toutes ces années de descendre en ce monde dans le corps d'un homme. Cet homme souffrirait de terribles souffrances grâce auxquelles il sauverait le monde et délivrerait de l'enfer les hommes qui communieraient avec lui et croiraient en lui. L'idée sous-jacente est simple : au lieu que l'homme doive faire effort pour s'élever et s'approcher de Dieu, celui-ci lui épargne cette difficile épreuve et s'abaisse vers le monde, vers l'homme. C'est la principale cause de dissension entre le judaïsme et le christianisme. La Thora parle de Moïse montant sur la montagne pour recevoir la Thora. Celle-ci exige de nous « vous serez saints car Je suis saint, Moi, Hachem votre Dieu » alors que les chrétiens font descendre Dieu vers l'homme et Dieu pardonne toujours tout aux hommes par amour pour eux. Il y a là deux approches absolument contraires. Le judaïsme demande à l'homme de travailler dur et de s'élever alors que le christianisme renonce, passant à l'homme toutes les faiblesses et amenant Dieu jusqu'à lui.

[12] Cf. ci-dessous, paragraphe 80 et suiv.

Le judaïsme : l'homme s'élève vers Dieu

Tout homme a des faiblesses. Tout homme possède pulsions et désirs. Tout homme faute parfois et se déçoit lui-même. Comment un homme ayant fauté se mesurera-t-il à la faute commise ? Le remords le taraude. Il aspire à s'élever, à être un homme bon, plus proche de Dieu. Et voilà qu'il a trahi son propre idéal et son Dieu et qu'il a mal agi. Comment pourrait-il admettre sa propre conduite ? Comment vivre sa vie durant avec le sentiment d'échec du gouffre entre les aspirations de la réalité ?

Le judaïsme impose à l'homme d'affronter cette situation. Celui qui a fauté doit s'engager tout entier sur la voie du repentir, la *téchouva*, le retour à son authenticité première. Alors sa faute sera expiée, et il lui sera pardonné. Il doit amender sa conduite et poursuivre ses efforts dans l'étude de la Thora, l'accomplissement des commandements, des *mitzvoth*, et la prière jusqu'à ce qu'il y soit parvenu et soit revenu dans la proximité divine. Le judaïsme ne connaît pas de raccourcis. Il ne connaît que l'effort laborieux et soutenu. Pas de circonstances atténuantes – les expériences dramatiques de l'existence, les difficultés de la vie ne peuvent servir ni d'alibi ni de paravent pour se cacher. Il faut travailler dur, travailler sur soi-même, changer sa conduite. Il n'y a pas de remise de peine.

Pour le chrétien, par contre, les choses sont bien plus simples. Il lui suffit de croire pour être sauvé. Efficace raccourci sur le chemin du paradis. Dieu aime l'homme et le comprend. Il sait qu'il est de caractère faible et il sait que les désirs charnels l'emportent sur sa volonté et qu'il est incapable d'y résister. C'est donc Dieu qui viendra à l'homme, tout prêt à lui pardonner pourvu qu'il confesse sa foi en celui qu'ils appellent le Sauveur et communie avec lui. C'est l'essentiel de ce qui est exigé de lui.

Il est à noter que cette approche a connu une grande vogue en psychologie générale (le behaviorisme, la théorie du comportement). Cette approche se fonde sur la compréhension des conduites

humaines, l'homme étant déterminé par son passé et par ses expériences – par son environnement. Il réagit aux stimulations reçues du milieu et acquiert des automatismes. Cela rend possible un type d'éducation qui s'apparente un peu à un dressage. Mais il en résulte que l'homme sera considéré comme n'étant pas entièrement responsable de ses actes. Ses intentions sont considérées comme bonnes dans l'ensemble, mais besoins et tendances, innées ou générées par l'environnement naturel et social déterminent en grande partie son comportement.

Le judaïsme quant à lui n'admet pas du tout cette théorie. Il existe certes un conditionnement tant physique que social, mais dans l'ensemble la volonté est considérée comme essentiellement libre. L'éducation vise à former des personnes capables d'assumer leurs responsabilités. La haute idée que le judaïsme se fait de l'homme a pour corollaire qu'on n'abaisse en aucun cas le niveau de ce qui est exigé de lui et on ne lui cède rien. À l'égard d'un homme faible et vulnérable il faut avoir bien sûr une attitude toute de douceur et de compassion, il faut lui parler gentiment, l'aider, l'encourager, mais sans céder sur rien. À force de travail, il finira par acquérir vertus et qualités. Ce sera sans doute pénible, mais au bout du compte, elles seront le prix et le fruit de ses efforts. Elles seront vraiment et totalement siennes. En revanche, si on lui cède, il ne réussira jamais à se surpasser et à devenir un homme meilleur. Telle est également la bonne attitude en matière d'éducation, d'étude de la Thora.

Spiritualisation des commandements

Mais si les chrétiens s'appuient sur la Thora et la reconnaissent comme parole de Dieu, ne devraient-ils pas aussi pratiquer tous les commandements qu'elle prescrit ? Le sage chrétien lui-même l'affirme, citant l'évangile de Matthieu[13] : « je ne suis pas venu pour

---

[13] Matthieu V, 17 : « Ne pensez pas que je sois venu abolir la Loi ou les Prophètes ; je ne suis pas venu abolir, mais parfaire. » Voir aussi TB Chabbath 116 b.

détruire la moindre *mitzva* des *mitzvoth* de Moïse mais pour les consolider et les renforcer. » Autrement dit, les chrétiens auraient accepté toutes les *mitzvoth* de la Thora – et plus encore ; ils devraient donc être comme les Juifs, mais nous savons bien que tel n'est pas le cas et qu'ils ne respectent aucune des lois pratiques de la Thora – ce qui signifie qu'ils l'ont bel et bien abolie. Qu'entendent-ils donc lorsqu'ils affirment être venus renforcer les commandements ?

Les chrétiens considèrent les commandements sous deux aspects : la lettre et l'esprit. La lettre, c'est le commandement concret, pratique, dont les Juifs avaient besoin après s'être progressivement abaissés au cours des ans. Mais avec la venue de Jésus, le monde s'est élevé à un niveau supérieur, et le besoin de la dimension concrète a disparu. Il n'en est resté que la dimension spirituelle. Pour étayer cette prétention, ils citent le verset qui parle de la circoncision du cœur[14]. Ils affirment que Dieu ne veut plus de la circoncision de la chair – la dimension physique du commandement – mais réclame la circoncision spirituelle.

La réaction du roi

Une fois de plus, le roi entend des propos pour lui inacceptables. Il commence par répondre au chrétien que quelque chose dans ce qu'il dit ne peut se concilier avec la raison. Tes croyances, lui dit le roi en substance, se fondent sur des miracles. Il s'agit de phénomènes apparemment illogiques et qui n'ont pas été établis par des preuves irréfutables. En conséquence, il est difficile à quelqu'un de l'extérieur d'accepter ces arguments sans discuter.

Mais il y a plus encore. Le chrétien reconnaît un créateur et une providence, et il admet qu'une relation est possible entre le Créateur et l'homme. Ce sont bien là les choses dont le roi des Khazars est en

[14] Deutéronome X, 16 : « et vous circoncirez l'excroissance de votre cœur et vous ne raidirez plus votre nuque » et Jérémie IV, 4 : « tachez de vous circoncire en l'honneur de Dieu et ôtez les excroissances de votre cœur. »

quête. Il s'y identifie et s'y reconnaît. Mais voilà, selon le christianisme, il n'existe pas de conduites, d'actes particuliers qui seraient agréables au Dieu des chrétiens. Les actes – les œuvres comme diraient les chrétiens – si importants qu'ils soient n'ont rien d'essentiel. Certes, il faut avoir un comportement moral. Certes, il faut s'efforcer de ne point pécher et si on a péché faire acte de contrition, se confesser et s'engager à ne pas recommencer, tout en sachant qu'on recommencera parce que la chair est faible. Mais au bout du compte, c'est la foi seule qui sauve. C'est la foi dans le fait qu'un autre que soi rachète les fautes.

Or, le roi est parti en quête parce que ses intentions étaient agréées par Dieu, mais pas sa conduite. C'est une conduite aimée de Dieu qu'il recherche, pas un faisceau de croyances. Il sait que sa quête ne sera pas achevée tant qu'il ne l'aura pas trouvée.

Le musulman

Paragraphes 5 à 9

Le monothéisme islamique

N'ayant pas trouvé son content dans le christianisme, le roi des Khazars se tourne à présent vers l'islam. Il interroge un sage musulman dont voici la réponse :

> « Nous affirmons l'unicité de Dieu et son éternité, nous affirmons que le monde a été créé et que tous les hommes descendent d'Adam et de Noé. Nous nions de manière absolue toute corporéité de Dieu et s'il en paraît quelque trace dans nos paroles, nous l'interprétons en disant qu'il s'agit de métaphores et d'approximations. »

La profession de foi de l'islam est donc très proche de celle du judaïsme : un Dieu unique, éternel, créateur du monde et de l'homme. De plus, à la différence du christianisme, l'islam n'admet pas la corporéité divine impliquée par le « mystère de la trinité », et son monothéisme est reconnu par les maîtres d'Israël comme irréprochable. Les théologiens musulmans interprètent les expressions d'apparence anthropomorphique de manière métaphorique et allégorique, de manière analogue aux maîtres d'Israël dans les *midrachim* et les commentaires. L'islam étant apparu assez tardivement – au VIIe siècle – et ayant connu une expansion fulgurante en particulier dans l'ancien empire romain d'Orient, il a cherché à se donner une légitimité culturelle en traduisant en arabe les anciens textes des philosophes grecs trouvés dans les bibliothèques. Les élites intellectuelles de l'islam ont ensuite cherché à concilier autant que possible les données de leur foi avec les discours philosophiques, en particulier ceux d'Aristote considéré comme le « prince des philosophes » et jouissant d'une autorité souveraine. Rien d'étonnant, donc, à ce que le discours des théologiens musulmans

ressemble sur bien des points à celui des philosophes.

Le Coran

Le sage musulman se lance alors dans un éloge dithyrambique du Coran qui, par la beauté de sa langue ne peut être que d'origine divine :

> « Nous confessons aussi que notre livre saint est d'origine divine et il est en lui-même miraculeux et il nous contraint à le reconnaître comme tel, parce qu'aucun homme ne peut composer un tel livre ni même un seul de ses versets. »

La grande nouveauté de l'islam est sans conteste le fait qu'il prétend rendre caduc tout ce qui l'a précédé. Le prophète Mahomet a reçu son enseignement de l'ange de Dieu Gabriel (de l'ange, et non de Dieu lui-même, ce qui nous occupera encore par la suite) ; cet enseignement, appelé le Coran, est écrit en une langue arabe d'une telle beauté au dire des musulmans, que l'éblouissement qu'il provoque est à leurs yeux la preuve éclatante de sa dimension divine.

Rabbi Juda Halévi ne présente pas dans son ouvrage toute la doctrine de l'islam, qui est fort vaste. Il se contente d'un petit nombre de données fondamentales qu'il juge nécessaire à son projet. Nous allons quant à nous élargir un peu l'horizon du livre du Kouzari à ce sujet.

Le Coran prescrit aussi des règles de conduite embrassant tous les domaines de l'existence, des règles qui organisent le fonctionnement de la cité vertueuse, de la vie de famille, de l'héritage, les sanctions des voleurs et des assassins. Des règles pour l'abattage des animaux de boucherie, l'interdiction de boire vins et alcools, l'interdiction de manger du porc, les règles de la circoncision, etc. Le Coran impose aussi au fidèle cinq commandements fondamentaux : cinq prières quotidiennes, le jeûne du Ramadan, la charité, le

pèlerinage à la Mecque au moins une fois dans la vie et, enfin, le djihad, la guerre contre les infidèles. C'est en fin de compte une religion relativement simple à pratiquer.

Renoncement à la spiritualité en ce monde et dans l'autre ?

Le musulman poursuit :

> « Notre prophète a scellé la prophétie et abrogé toutes les lois antérieures. Il invite toutes les nations à se soumettre à l'islam. Celui qui lui obéira sera récompensé par le retour de son esprit en son corps au bienheureux séjour du paradis, où il ne manquera ni du manger ni du boire, ni des amours et tous ses désirs seront comblés. Et le châtiment de celui qui lui désobéit est le feu de la Géhenne et ses tourments seront sans fin. »

L'espérance eschatologique de l'islam est le paradis. Paradis bien différent de celui que les autres religions se représentent. Il ne s'agit nullement d'un paradis spirituel mais au contraire d'un séjour bien matériel. L'esprit revient dans le corps parce qu'il le fait vivre, mais ce sont les plaisirs très charnels qui lui sont promis à profusion. Et à y bien réfléchir, il est normal qu'il en soit ainsi, puisqu'en rien l'islam ne requiert de ses adeptes un quelconque effort d'élévation spirituelle. Les préceptes coraniques concernent l'existence concrète, individuelle et collective, mais ils ne visent pas à autre chose qu'à soumettre l'homme et le monde à la volonté toute puissante de Dieu.

L'absolu de la transcendance divine

Tout se passe donc comme si l'islam ignorait ce que nous appelons spiritualité. Il est probable qu'un musulman ne le formulerait pas ainsi. Pour lui, sans doute, l'affirmation « il n'y a de dieu que Dieu » et l'affirmation de son unicité relève de la plus haute spiritualité. Mais qu'en est-il de la spiritualité au sens où l'homme doit parachever en lui et dans le monde l'œuvre entreprise par Dieu à la

création ? La spiritualité au sens où l'homme devient ainsi l'associé de Dieu dans cette création même ? Cette prétention ne peut avoir pour lui de sens. En effet, l'absolue transcendance du Dieu unique le place si haut au-dessus de toute chose créée qu'il ne reste de place pour l'homme que la soumission à lui ; c'est le sens même du mot « islam ». L'islam n'a donc pas de difficulté à se reconnaître dans le discours du philosophe. Cette soumission est l'essentiel de la vie religieuse, elle constitue toute l'aspiration spirituelle du musulman, elle épuise la signification de l'attachement à Dieu. Reste à organiser le quotidien de l'individu et de la société en conséquence. C'est par l'intermédiaire d'un ange que le prophète reçoit la parole coranique. Le prophète connaît la volonté de Dieu – il sait ce que Dieu veut que les hommes fassent.

L'islam face au christianisme

La pureté monothéiste de la foi islamique l'empêche d'adopter la solution chrétienne au problème de la transcendance divine. Celle-ci consiste à laisser « Dieu-le-Père » dans le ciel et à le rendre présent sur terre sous les espèces de « Dieu-le-Fils ». Cette « incarnation » rend possible dialogue et communication mais au prix d'une ambiguïté insupportable et littéralement in-pensable expressément désignée comme « mystère ». Aucune ambiguïté dans la pensée de l'islam. Dieu a dit à son prophète par l'intermédiaire de l'ange Gabriel ce qu'il avait à lui dire. Le prophète quant à lui n'a rien à dire si ce n'est « oui ».

Petitesse et grandeur de l'homme

C'est la conscience de l'insignifiance de sa petitesse et l'aveu de cette petitesse qui fait la grandeur du musulman. Il vit dans ce monde matériel parce que telle est la volonté de Dieu et il n'aspire pas du tout à en sortir. Le libre arbitre (principe capital pour le judaïsme, dont Rabbi Juda Halévi traite dans le cinquième discours) se réduit

pratiquement à accepter ou refuser les décrets de la volonté divine auxquels il est impossible d'échapper et qu'il est impossible de changer.

La crainte de Dieu est une vertu cardinale de l'islam qui découle de ce sentiment de l'infiniment petit de l'homme face à l'infiniment grand de Dieu. Elle nous apparaît comme absolument remarquable et comme très proche de ce que la tradition juive dit au sujet de son importance et, en même temps, comme presque caricaturale en ce sens qu'elle ne laisse aucune place à l'amour. C'est, en miroir, le problème de l'excessif amour qui ne laisse pas de place à la crainte tel qu'on se le représente dans le discours chrétien.

La prière dans l'islam

Le mot « prière » ne semble pas devoir convenir pour exprimer l'attitude cultuelle du musulman. En effet, il ne demande rien. Demander signifierait qu'il manquerait quelque chose dans le monde de Dieu qui en tant que tel constitue l'absolue perfection conforme à sa volonté, volonté à laquelle il faut se soumettre. Le rite musulman est la louange de Dieu et l'affirmation de son exclusive divinité et de la vérité du Coran révélé à Mahomet. Le musulman se prosterne pour signifier qu'il s'humilie devant la souveraineté divine, s'annule pour ainsi dire devant sa grandeur. Ce rite se répète cinq fois par jour[15]. Le Juif connaît aussi cette dimension liturgique, mais de même que pour la crainte dont elle est l'expression, elle est insuffisante, sans l'amour, pour formuler l'authenticité de la relation à Dieu. Le Juif est debout dans sa prière, dans l'attitude de celui qui reconnaît que Dieu a fait l'homme droit, la station debout étant le privilège et la dignité de l'homme. Il est des rites où l'homme s'abaisse en se voilant la face,

[15] Il s'agit de la prière institutionnelle, mais il existe plus d'une quarantaine de « prières privées » qui accompagnent diverses situations de l'existence, telles qu'être protégé des impies, arriver à bonne destination lorsqu'on voyage, être protégé des erreurs… (NdT)

mais il s'agit bien plus de la honte à cause de la faute que d'un aveu d'insignifiance. La *halakha* qui prescrit de se courber et de ployer le genou lorsqu'on énonce «Tu es source de bénédiction » prescrit aussi que pour prononcer le Nom divin, Hachem, il faut s'être relevé, parce que « Hachem redresse ceux qui sont courbés »[16].Dieu désire que l'homme Lui parle debout, face à Face. C'est debout devant Dieu qu'Abraham s'adresse à Dieu lors même qu'il se dresse contre Lui[17] : « le Juge de toute la terre ne ferait pas justice ? » Après la faute du veau d'or, face à la menace qui pèse sur le peuple sorti d'Égypte, Moïse s'insurge et va jusqu'à dire[18] : « efface-moi de Ton livre que Tu as écrit ! » si Tu ne leur pardonnes pas. Ce serait insolence à la Face de Dieu si ce n'était justement la prise de conscience du fait que c'est précisément cet engagement pour le salut de Son monde que Dieu attend de l'homme. Peut-être la différence entre le judaïsme et l'islam pourrait-elle se formuler ainsi : le premier se sait investi de l'obligation d'agir pour l'amendement *(tiqoun)* de l'homme et du monde dans le monde créé par Dieu, alors que le second ne peut agir que pour soumettre à Dieu le monde que rien ni personne ne peut prétendre parfaire.

L'islam devant la tradition juive

Les musulmans s'identifient comme descendance d'Ismaël né de l'union d'Agar l'Égyptienne avec Abram l'Hébreu.

Le récit de la Thora est ambivalent dans ce domaine. Agar dut quitter deux fois la maison d'Abraham et de Sarah, une fois avant la naissance d'Ismaël lorsqu'elle s'est enfuie et une fois après, renvoyée avec son fils. Le texte relève d'une part l'insuffisance morale d'Agar et d'Ismaël : Agar n'a pas su témoigner reconnaissance et gratitude à sa maîtresse qui l'a élevée au rang de compagne d'Abraham. Au

[16] Psaume CXLVI, 8.
[17] Genèse XVIII, 25.
[18] Chémoth XXXII, 32.

contraire, ayant conçu, elle a éprouvé mépris pour elle[19] : « sa maîtresse se trouva avilie à ses yeux. » Sarah a surpris Ismaël se riant d'Isaac[20] et ce rire-là est jugé très sévèrement par la tradition midrachique qui y reconnaît les trois fautes les plus graves que l'homme puisse commettre. Et pourtant l'ange de Dieu se révèle à cette même Agar et lui enjoint de retourner auprès de sa maîtresse et de se soumettre à elle en même temps qu'il lui annonce la naissance prochaine d'un fils qu'elle devra appeler Ismaël. Plus tard, malgré ce qui lui est reproché, Ismaël sera sauvé par Dieu et il ne mourra pas de soif dans le désert. Peut-on ne pas s'interroger ici à propos de cet Ismaël dont nous ne savons dire s'il est bon ou mauvais ?

C'est Sarah qui a pris l'initiative du renvoi d'Agar et d'Ismaël et qui l'a exigé d'Abraham. La chose déplut grandement à Abraham et Dieu dut intervenir pour lui dire[21] : « tout ce que te dira Sarah, écoute sa voix ! » Pourquoi la chose a-t-elle déplu à Abraham ? Rachi en donne deux explications. Il lui déplaisait qu'Ismaël avait « mal tourné » ; ou bien il lui déplaisait que Sarah lui ait demandé de le chasser. Rachi, de manière étonnante, donne d'abord une explication qui ne ressort pas directement du sens littéral du verset. Abraham se préoccupe fort de la moralité de son fils. De nombreuses années plus tard, la Thora nous présente Abraham en marche avec Isaac vers le Moriah accompagné de deux serviteurs dont l'un, disent les Sages du Talmud relayés par Rachi, n'est autre qu'Ismaël. N'est-ce pas qu'il le considérait comme un dauphin qui aurait à prendre la place qu'Isaac devait bientôt laisser vide ? Et pourtant Dieu lui a bien enjoint de renvoyer cet Ismaël que lui s'obstine à vouloir considérer comme un héritier légitime bien que Dieu lui dise que c'est en Isaac que sera nommée sa descendance.

Rachi explique que Sarah a regardé Ismaël d'un mauvais œil, ce

[19] Genèse XVI, 4.
[20] Cf. Genèse XXI, 9.
[21] *Ibid.*, verset 12.

qui l'a rendu malade, et lui a fait boire d'abondance toute l'eau qu'Abraham leur avait donnée. Abraham leur donne l'eau vivifiante et Sarah veut leur mort !

L'ambivalence du récit et des commentaires fait écho à la réalité de cet Ismaël qui est à la fois bon et mauvais. Avec Ismaël un certain progrès apparaît dans le monde : l'islam promeut dans le monde un monothéisme pur évacuant dans toute son aire d'influence les conduites païennes ou idolâtres. Les propos de Maïmonide sont dans toutes les mémoires, qui affirment qu'un musulman ne rend pas interdit à la consommation le vin du Juif parce qu'il croit au Dieu un et n'est pas considéré comme païen. Abraham, le père d'une multitude de nations[22], est responsable du progrès du monde et il voit en Ismaël un facteur important et utile auquel il veut faire confiance et dont il souhaite et espère la réussite. Mais en vérité, l'islam n'est pas bon pour Israël. L'islam s'oppose violemment à Israël qu'il critique férocement, qu'il traite d'apostat et qu'il considère comme inférieur

Tout en reconnaissant les Juifs (et les chrétiens) comme « les gens du Livre » qu'il n'est pas nécessaire de convertir, l'islam affirme qu'ils ne peuvent avoir avec le musulman un statut d'égalité et qu'ils doivent être considérés comme « inférieurs protégés » (dhimmis). Sociologiquement sinon théologiquement, l'islam a développé en son sein un antijudaïsme assez virulent dont les dérives ont fini par être prises pour la position officielle. Très tôt, Sarah a lucidement diagnostiqué ce risque. Elle sait que le seul héritier authentique d'Abraham ne peut être qu'Isaac parce que c'est en Isaac que se trouve la semence d'Abraham dont Israël pourra sortir.

Rabbi Juda Halévi présente le musulman de sorte à faire ressortir cette ambivalence. L'ordre dans lequel il présente successivement le philosophe, le chrétien et le musulman n'a rien de gratuit. Il y a là une progression, une élévation. Il y a à chaque fois une « valeur ajoutée ». On s'approche de plus en plus de la vérité, même si

---

[22] Cf. Genèse XVII, 5.

par définition cela signifie que leur vérité reste approximative. Les objections du roi des Khazars font ressortir le caractère subjectif des arguments de son interlocuteur – seul quelqu'un qui sait l'arabe peut apprécier la beauté du Coran – l'argument quant à la divinité du Coran fondé sur l'excellence de sa langue tombe de lui-même. Même si Mahomet a bénéficié de miracles privés, ce n'est pas convaincant puisque, précisément, ils sont privés ! – le musulman répond que l'islam se situe dans la filiation des miracles bibliques dont il affirme et reconnaît l'autorité et que ceux-ci ont bel et bien été publics et possèdent un caractère de vérité universelle.

S'il en est ainsi, conclut le roi, il faut se résoudre à interroger les Juifs, quelque réserve et méfiance qu'on doive avoir à leur égard.

En marge du Kouzari – le chabbat

Il est intéressant de compléter cette comparaison entre le judaïsme, le christianisme et l'islam au travers d'une différence spécifique entre les trois, différence qui porte sur le jour dit du « repos hebdomadaire ».

Celui-ci, il est banal mais nécessaire de le rappeler, trouve son origine dans les prescriptions de la Thora, elles-mêmes fondées à ce sujet sur le récit du Commencement : les six jours de l'œuvre et le septième jour. Cette semaine fondamentale existe à l'identique dans les trois civilisations. Mais alors que les Juifs ont de tout temps conservé le chabbat du septième jour, les chrétiens l'ont déplacé au jour suivant ; les musulmans quant à eux l'ont avancé au jour d'avant.

Il ne suffit pas de dire que le chrétien et le musulman devaient bien faire quelque chose pour se démarquer du Juif – même si c'est vrai aussi !

Considérons d'abord le contenu ou la nature de ce jour

particulier[23].

Pour le Juif, le chabbat est le jour où il s'élève au-dessus de la matérialité des six jours de l'œuvre pour se consacrer à la prière et à l'étude et à la joie d'être une créature capable de se connaître animée d'une âme divine et pas seulement d'une existence biologique qu'il n'est dès lors pas nécessaire de renier, même si la primauté est donnée au spirituel.

Le sixième jour de l'œuvre du commencement est le jour commun à l'homme et à l'animal. Le septième jour, pour l'islam est réservé à Dieu seul. L'homme quant à lui ne peut dépasser l'animalité de sa condition physique. Il est encore condamné à l'être du sixième jour.

Le huitième jour est dans la tradition biblique le jour du dépassement de l'histoire et du monde de nature, le jour messianique. Déplacer le chabbat du septième au huitième jour signifie que pour le christianisme l'histoire est déjà achevée, le messie est déjà venu et le monde est déjà sauvé.

Dieu a créé le monde et l'a façonné en six jours et s'est « reposé » au septième jour. En quoi consiste ce « repos » ? Il signifie que Dieu a cessé d'intervenir en tant que Créateur et a remis le monde entre les mains de l'homme, lui en confiant la responsabilité. La Thora relate la succession des événements au terme desquels le peuple d'Israël a finalement relevé le défi et sanctifié le septième jour. Le musulman s'arrête avant d'y être parvenu et sanctifie quant à lui le sixième jour. Le chrétien se situe déjà au-delà. Pour lui, le chabbat est déjà fini, le monde a atteint le terme de son histoire, il est déjà sauvé et il est entré dans le huitième jour.

L'islam et le christianisme ont, chacun a sa façon, libéré l'homme de la responsabilité de ses actes. Le musulman a pratiquement supprimé tout libre-arbitre. Il se meut dans un monde où tout obéit à

---

[23] D'après l'enseignement du rav Yéhouda Léon Askénazi (Manitou) זצ״ל.

la volonté divine qui décide de tout. La frontière entre la vie et la mort disparaît puisque, dans le paradis offert au fidèle, tout ce qui faisait pour lui les plaisirs de l'existence lui est réservé au centuple et pour l'éternité. Le chrétien se sauve par la foi en Jésus et même pécheur peut trouver en lui rémission et salut.

Le Juif, lui, a un problème. Tant qu'il n'aura pas réparé sa faute, tant qu'il n'aura pas fait tout ce qu'implique un repentir sincère et véridique, il ne pourra prétendre à rien ni rien espérer. Pour le dire dans les termes imagés de la tradition juive, seul celui qui aura œuvré la veille du chabbat, qui aura peiné et travaillé pour préparer et assurer son avenir – son monde à venir –, celui-là seul aura le chabbat de quoi manger…

Les affirmations gratuites sont irrecevables

Ayant écouté le discours du musulman, le roi des Khazars – que, pour simplifier, nous appellerons désormais le Kouzari, lui répliqua :

> « Si l'on veut diriger quelqu'un dans la parole divine et lui rendre évident que Dieu parle avec les êtres de chair et de sang, ce qui lui paraît improbable, il faut lui soumettre des preuves manifestes difficilement réfutables afin qu'il admette que Dieu a parlé à l'homme. »

Le discours du musulman s'écarte de celui du philosophe en ce qu'il affirme, contrairement à celui-ci que, par la parole, Dieu a communiqué à son prophète le livre merveilleux qui est le leur. Ceci, lui répond le Kouzari, doit être prouvé parce qu'a priori c'est non seulement incroyable et contraire à la raison mais contraire aussi à l'absolue transcendance de Dieu. Le Kouzari sait par expérience qu'une telle communication doit être possible : n'en rêve-t-il pas continuellement ? Mais justement, peut-être n'est-ce qu'un rêve ?

> « Et si votre livre en était lui-même la preuve, il n'est accessible qu'à l'arabisant, un ignorant comme moi n'y a

pas accès et si on me le lit à haute voix, je ne peux en rien distinguer entre lui et n'importe quel autre texte en arabe. »

Autrement dit, le Kouzari conteste l'universalité du message de l'islam dont la pertinence se réduit à l'aire culturelle de langue arabe. L'argument de rabbi Juda Halévi semble en vérité quelque peu spécieux : ne sait-il pas lui-même l'arabe ? Le livre du Kouzari n'est-il pas précisément rédigé lui-même en arabe ? Et ce qu'il dit de l'arabe n'est-il pas encore plus vrai de l'hébreu qui est certainement parlé et compris par bien moins d'hommes que l'arabe ? Mais en vérité rabbi Juda Halévi touche ici un point capital, tout aussi valable pour le christianisme que pour l'islam. Toutes les religions se prétendent universelles. Elles se présentent comme s'adressant à tous les hommes. Et certains reprochent même au judaïsme de ne s'adresser qu'aux Juifs, qu'au seul « peuple élu » et de se placer ainsi au-dessus de tous, empêchant toutes les nations du monde de se situer avec lui sur un pied d'égalité. En fait, leur universalité se réduit à vouloir imposer leur vérité à tous. L'incroyant qui ne confesse pas la foi en Jésus est condamné aux tourments de l'enfer. L'infidèle qui refuse l'islam est immédiatement condamné à mort. L'islam est en cela très extrémiste ; il a déclaré la guerre au monde et le fait que cette guerre soit dite sainte ne la rend pas moins odieuse. Peut-être est-ce le sens de l'antique prophétie biblique[24] : « il sera homme tel un âne sauvage, sa main sur tous et la main de tous sur lui. » Il haïra et fera la guerre à tous et tous le haïront !

Le judaïsme, quant à lui, est vraiment universaliste. Certes, il appelle le monde entier à reconnaître le Dieu Un, Créateur des cieux et de la terre et Providence de l'histoire des hommes. Le judaïsme appelle de ses vœux un monde qui aura répudié l'idolâtrie pour ne servir nul autre que Lui que tous auront appris à connaître et à nommer de Son Nom. Mais pour autant, nous ne cherchons pas à imposer aux autres hommes nos rites et nos lois. Nous n'exigeons pas d'eux qu'ils soient circoncis ou

[24] Genèse XVI, 12.

qu'ils observent le chabbat. Dès lors qu'ils adoptent une règle de vie régie par des principes moraux et qu'ils répudient toute idolâtrie, nous affirmons que ces « justes des nations » ont part au monde à venir[25] ! Rabbi Juda Halévi traitera plus loin encore de la question de l'attitude du judaïsme à l'égard des non-Juifs.

La vérité peut-elle se passer de preuves ?

En réponse aux arguments du Kouzari qui lui demande des preuves, le sage musulman lui dit :

> « Mahomet a fait des miracles, mais on ne les a pas constitués en preuves contraignantes pour faire accepter sa loi. »

Cette phrase est quelque peu elliptique. Nous savons, dit le sage musulman, que Mahomet a fait des miracles, si c'est de cela que tu as besoin. Mais nos docteurs n'en ont pas fait des dogmes. Difficile à comprendre ! L'un des commentateurs traditionnels du livre du Kouzari, rabbi Israël Halévi, auteur du *Otzar Ne'hmad*, propose l'explication suivante[26] :

> « J'ai entendu dire que le prophète ismaélite disait que sa religion n'avait pas besoin d'être prouvée par des miracles, parce qu'elle est recevable par la raison et qu'elle ne comporte rien que la raison rejette. »

Autrement dit, comme le dit le proverbe latin « la vérité est à elle-même sa propre preuve » ; en ce qui nous concerne, dit le musulman, nous n'en avons pas besoin, son évidence nous suffit. Tu as besoin de preuves quant au fait que Dieu parle aux hommes ? Nous savons qu'il a parlé à Mahomet, puisque le Coran le dit. Que faut-il de plus !?

Nous avons déjà relevé la méthode utilisée par rabbi Juda Halévi

---

[25] Cf. entre autres Tossefta Sanhédrin 13, 1.
[26] Deuxième explication sur le § 7.

pour mettre en évidence tel ou tel point des autres religions ou systèmes pour leur opposer par la suite le point de vue du judaïsme. C'est aussi le cas ici. L'islam n'accorde pas d'importance aux preuves ? Sans le dire expressément, il fait appel à l'argument d'autorité. Le judaïsme ne se rend pas coupable d'un tel manque de considération à l'égard de ses interlocuteurs. Le judaïsme accorde grande importance au fait que les signes et prodiges soient incontestables. Que la Thora soit vérité nous est connu par le fait que son discours n'est pas confidentiel. Elle ne nous est pas transmise comme révélation faite à un seul homme, fût-il Moïse. Sa vérité ne résulte pas d'une méditation ou d'une réflexion par laquelle moi, homme, je la juge. La Thora me propose une relation à Dieu. Elle me dit qui Il est et ce qu'Il me demande. Mais elle s'adresse à moi non en tant qu'individu isolé mais en tant que membre d'un peuple qui est tout entier interpellé et témoin. Le Kouzari ne conteste pas la vérité de l'islam. Il constate qu'elle n'a pas été établie autrement que par une foi exigée a priori et cela est pour lui – comme pour nous – insuffisant. En cela le livre du Kouzari est étonnamment moderne.

La foi et les œuvres

Rabbi Juda Halévi a choisi le dialogue pour méthode d'exposition. Il a choisi comme interlocuteur un personnage totalement extérieur au judaïsme de telle sorte qu'il soit nécessaire de tout lui dire, c'est-à-dire, s'adressant en fait à des Juifs, de tout reprendre depuis le début, comme s'il fallait remettre en question toutes les connaissances déjà acquises, mais disparates et partielles et imprécises, pour les réorganiser en un système cohérent et harmonieux. Il a décidé en outre, comme entrée en matière, l'examen préalable des modèles qui tentent ou intriguent l'esprit de l'homme cultivé, parce qu'ils constituent son environnement intellectuel, voire même spirituel, même si c'est du dehors. Et cela doit permettre, les ayant brossés et campés à grands traits, de les situer par rapport au judaïsme et de situer en retour le judaïsme par rapport à eux, de montrer en quoi le judaïsme répond à nos questions là où l'honnêteté intellectuelle oblige à dire que ces

modèles nous ont laissés insatisfaits. Vus par le Kouzari, le christianisme et l'islam se sont en quelque sorte partagé la foi et les œuvres. Pour le premier, il n'y a que la foi qui sauve. Pour le second, l'essentiel est dans les actes concrets. Le judaïsme, dont il n'a pas encore été vraiment parlé si ce n'est d'abord pour le dédaigner, se montrera exigeant aussi bien par rapport à la foi que par rapport aux actes. La foi sans les actes n'a pas de prise sur la réalité et la Thora et les *mitzvoth* n'ont de sens que par la foi qui les anime. Il existe certes des courants dans le judaïsme qui au cours de l'histoire ont davantage mis l'accent sur l'une ou sur l'autre, celle-ci devenant dominante et celle-là récessive. Lorsque cette préférence devient excessive, l'une et l'autre – la foi et l'action – se dénaturent et deviennent une forme d'idolâtrie. Une action dépourvue d'intentionnalité, non animée par une foi qui nous en dévoile à la fois la finalité et l'efficacité, finit par être un automatisme fétichiste dominé par la pensée folklorique ou superstitieuse. À l'inverse, avoir des pensées droites et pures contredites par des actes qui ne sont pas à l'unisson rend ces pensées stériles et futiles.

Les actes effectués dans une intention de haute élévation doivent être en même temps scrupuleusement conformes dans leur détail à la loi et à la règle qui les édictent. La foi est indissociable de la loi et la précision et le respect de l'une sont les garants de l'authenticité de l'autre. Réciproquement, il est mal de devenir une sorte de « technocrate » de la *halakha*, pointilleux dans les moindres détails mais sans souci de leur signification. Les conduites de la Thora exigent compréhension et adhésion pour être authentiques.

Cette problématique a été longuement abordée par les deux grands penseurs juifs médiévaux, rabbi Juda Halévi et Maïmonide.

Rabbi Juda Halévi et Maïmonide Convergences et divergences

Paragraphes 10 à 25

Fondements de la foi

Rabbi Juda Halévi et Maïmonide ont ceci en commun qu'ils présentent l'un et l'autre la philosophie comme fondement de la foi. En effet, ce n'est pas en vain que le livre du Kouzari présente les thèses du philosophe, du chrétien et du musulman avant de commencer à traiter du judaïsme. Ce n'est pas seulement pour les réfuter, pour mettre en évidence leur fausseté que Rabbi Juda Halévi les expose, pour pouvoir présenter par contraste la vérité vraie, celle du judaïsme. Pour tentante qu'elle soit, cette approche est fausse. Chacune de ces conceptions constitue une strate de la formation de la foi chez l'homme. La philosophie conçoit le dieu comme une force suprême dont dépend tout ce qui existe, force unique, incorporelle et immuable. Elle est à la fois incommensurable à l'intelligence humaine et sa connaissance constitue aussi la suprême félicité à laquelle l'homme puisse prétendre.

Le christianisme y ajoute la foi en la création : ce Dieu a créé le monde et l'homme et entretient une relation avec l'homme. Toutefois, le christianisme brise en quelque sorte son unité et posant le dogme de l'incarnation du Père dans le Fils, faisant « descendre » le divin en l'homme. L'islam cherche quant à lui à « réparer » ce que le christianisme a altéré. L'islam ajoute encore des actes que le fidèle doit accomplir, précisant que Dieu est inatteignable et que l'essentiel de l'attitude du croyant doit être toute de soumission à sa volonté. Mais quand on en vient au point où le chrétien – et après lui le musulman – est interrogé sur l'origine de ses connaissances premières, il renvoie à la Révélation biblique telle qu'il la reçoit d'Israël.

Il y a là une similitude avec ce que sera l'approche de Maïmonide

en ce sens que ce dernier fonde ses propos sur la philosophie en y associant l'expérience. Rabbi Juda Halévi aussi a commencé par la philosophie qu'il ne réfute pas totalement, mais dont il se sert comme soubassement à l'édifice qu'il construit.

Il est de coutume d'affirmer que Rabbi Juda Halévi et Maïmonide représentent deux approches radicalement différentes l'une de l'autre, comme si le second était un philosophe et le premier un homme de foi. Mais il me semble qu'il n'en est pas ainsi. Maïmonide et Rabbi Juda Halévi commencent par la philosophie et aboutissent à la foi via l'expérience de la rencontre entre l'homme et Dieu, mais c'est la nature de l'expérience qui diffère chez l'un et chez l'autre.

L'événement du Sinaï

Les propos du Kouzari adressés au sage musulman semblent faire allusion au fait que la Révélation sinaïtique serait la preuve la meilleure pour fonder la foi. En effet, il lui dit (§ 8) :

> « La raison n'incline à reconnaître l'établissement de rapports entre la divinité et l'homme qu'en présence d'un prodige qui bouleverserait l'ordre naturel des choses. »

Il est difficile de croire que la divinité s'abaisse à établir une relation avec l'homme et qu'elle lui parle. Il faudrait, pour l'admettre, être témoin d'un phénomène objectivement identifiable et qui ne peut être qu'un bouleversement miraculeux de l'ordre naturel. Phénomène qui devrait, de plus :

> « ...se produire au milieu de foules qui le verraient de leur propres yeux et qui n'en seraient pas informées par le récit que d'autres leur en feraient. »

Mais cela même ne suffirait pas. Encore faudrait-il que l'événement soit soumis à de nombreux examens

> « ...de sorte qu'il ne puisse demeurer aucun doute quant

à l'authenticité de l'événement qui ne serait ni le produit d'une hallucination ni le résultat de pratiques magiques. »

Ni hallucination ni sorcellerie mais bel et bien un événement historique s'étant réellement produit.

Quiconque lit ces lignes comprend exactement ce à quoi Rabbi Juda Halévi fait allusion. Le Kouzari est en attente de la « bonne nouvelle » d'un événement qui satisfasse aux exigences spirituelles et intellectuelles qui seules peuvent en garantir l'authenticité. Événement d'un discours adressé par Dieu à l'homme non dans l'intimité d'une extase mystique mais dans le plein jour de l'expérience collective d'un peuple tout entier. C'est comme s'il disait que, dès lors qu'il pourrait entendre un témoignage crédible à ce sujet, cela emporterait aussitôt son adhésion.

En conséquence, nous serions fondés à croire que Rabbi Juda Halévi s'engouffrerait sur cette voie et mettrait en scène le sage juif qui parlerait de son Dieu, le Créateur des mondes et de l'homme, qui S'est révélé au mont Sinaï aux yeux de tout Israël et lui a donné Sa Thora. Ce qui faisait défaut au discours du chrétien et du musulman serait présent de manière éclatante dans le discours du Juif, apportant la preuve attendue et remportant du même coup la victoire. Nous serions fondés à le croire, mais nous nous tromperions ! Ce n'est pas du tout la stratégie adoptée par Rabbi Juda Halévi.

Indifférence à l'égard de la Révélation ?

De manière assez surprenante, le Sage juif, le *'Haver*[27], ne

[27] C'est ainsi que Rabbi Juda Halévi parle du sage juif qui sera l'interlocuteur du Kouzari. Il s'agit d'un titre honorifique décerné par le Talmud à un maître versé dans la sagesse traditionnelle sans pour autant être rabbin – mais qui mériterait de l'être. Le mot en lui-même signifie « ami » ou « compagnon ». Plus exactement, celui qui s'attache à autrui et auquel autrui peut s'attacher parce qu'il peut se fier à lui, ce qui implique une relation d'un tout autre ordre que celui qu'on entretient avec un maître ou avec un directeur de conscience. (NdT)

semble pas attacher beaucoup d'importance à l'Événement du Sinaï. Du moins ne lui accorde-t-il pas la première place dans son entrée en matière. Lorsque le Kouzari l'interroge sur sa foi, il répond (§ 11) :

> « Je crois dans le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob qui a fait sortir les Enfants d'Israël d'Égypte avec des signes et des prodiges, qui les a entretenus dans le désert et leur a donné la terre de Canaan après leur avoir fait traverser la mer Rouge et le Jourdain par de grands miracles, qui a envoyé Moïse avec Sa Thora et après lui plusieurs milliers de prophètes pour la confirmer par des assurances à qui l'observerait et des mises en garde pour qui l'enfreindrait ; et nous croyons ce qui est écrit dans la Thora – mais c'est une longue histoire… »

Mon Dieu, autrement dit, c'est le Dieu d'Israël qui a établi une relation avec les Pères, qui a fait sortir Israël d'Égypte et qui l'a fait entrer dans le pays d'Israël après s'être occupé de lui dans le désert ; Il lui a donné la Thora et elle nous engage jusqu'à ce jour. Telle est la foi du peuple d'Israël en son Dieu.

Tout cela est certes bien vrai, mais l'essentiel semble faire défaut ! Le Kouzari ne se fait pas faute de le souligner, après un aparté amer où il exprime en quelques mots bien sentis à quel point les Juifs, déchus de leur ancienne grandeur, ne sont plus dignes d'être ne serait-ce qu'interrogés. S'il s'est adressé à eux, c'est bien malgré lui, parce que le chrétien et le musulman ne lui avaient pratiquement pas laissé d'autre alternative dans sa quête de vérité. Aussi estime-t-il maintenant devoir réprimander cet homme dont l'échelle des valeurs lui apparaît bien désordonnée (§ 12) :

> « Toi, le Juif, n'aurais-tu pas dû commencer par dire que tu crois au Créateur du monde, qui l'a agencé et qui le dirige, qui t'a créé toi-même et qui assure ta subsistance… ? »

Et la question se pose effectivement, et nous y reviendrons de

suite. Mais il nous semble à nous qu'autre chose est aussi absent du discours du *'Haver*. Nous nous attendions à entendre le *'Haver* parler de l'Événement du Sinaï, moment grandiose et sublime, preuve la plus éclatante de l'existence de Dieu et de Sa Providence, ainsi que de Sa relation au monde et à l'homme. Mais nous voilà déçus. Voilà un phénomène qui constitue une expérience fantastique universellement reconnue[28] et le *'Haver* l'ignore complètement, ou du moins l'ensevelit-il dans une brève remarque « Il a envoyé Moïse et Sa Thora ». Pourquoi ce silence de la part de Rabbi Juda Halévi ?

Le système maïmonidien

Pour Maïmonide, la foi se fonde sur l'existence de Dieu en tant que Providence dirigeant le monde, affirmation soutenue par l'expérience de l'Événement du Sinaï.

De même que Rabbi Juda Halévi, il s'appuie sur la philosophie pour ce qui est de la connaissance de Dieu, et il y ajoute comme lui l'élément de l'expérience vécue.

Examinons de plus près la manière dont Maïmonide présente la foi en Dieu : il ouvre son grand livre des Lois, le *Michné Thora*, par une section consacrée aux « lois des fondements de la Thora » qui commence par une définition philosophique assez classique[29] :

> « Le fondement des fondements et le pilier des sagesses[30] est de connaître qu'il y a un existant premier qui

[28] Par les Juifs, les chrétiens et les musulmans – c'est-à-dire ceux desquels le Kouzari espère une réponse. (NdT)

[29] Chapitre I, § 1 et § 5.

[30] Pour se conformer au discours philosophique, il faudrait traduire : « Le principe des principes et le pilier des sciences... », mais pour le lecteur contemporain cette formule semble assez creuse et comme n'énonçant qu'une espèce de superlatif de type rhétorique. Pour Maïmonide – et pour la philosophie scholastique –, il est clair qu'il s'agit de poser que l'existence de Dieu est la seule connaissance qui puisse servir de fondement à toutes les connaissances possibles et que sans elle il n'existe rien de solide qui puisse être affirmé de quoi que ce soit. (NdT)

> fait exister tout existant et tous les existants depuis les cieux jusqu'à la terre et tout ce qui est entre eux n'existent que par la vérité[31] de son existence… Cet existant est le Dieu du monde, Seigneur de toute la terre ; c'est lui qui dirige la sphère d'une puissance qui n'a ni fin ni terme, d'une puissance qui ne souffre aucune interruption, la sphère tournant sans cesse et il est impossible qu'elle tourne sans quelqu'un qui la fasse tourner[32] et c'est Lui béni-soit-Il qui la fait tourner sans main ni corps. »

C'est en ces termes que Maïmonide définit le précepte de connaissance de Dieu, « à savoir qu'il existe une force qui dirige le monde et assure son fonctionnement ». Au deuxième chapitre, il parlera de la *mitzva* de l'amour de Dieu et de celle de la crainte de Dieu, écrivant[33] :

> « Et qu'elle est la voie qui conduit à L'aimer et à le craindre ? lorsque l'homme considère Ses œuvres et ses créatures merveilleuses et grandes, et découvre par elles Sa sagesse incomparable et infinie, il en éprouve immédiatement de l'amour, il glorifie et loue et éprouve un intense désir de connaître le grand Nom… et lorsqu'il réfléchit à ces choses elles-mêmes il se trouve aussitôt comme tiré en arrière et saisi d'effroi, et se connaît créature infime et vile, se tenant dans sa chétive capacité de connaissance face à « celui dont la connaissance est sans faille… »

Le spectacle du monde, des êtres vivants et l'organisation merveilleuse de la nature du monde créé mène l'homme aussi bien à

---

31 C'est-à-dire ce qui constitue son essence. Cf J. Klatzkin, *Thésaurus philosophique de la langue hébraïque* (NdT).

32 Ces formules ont aussi donné naissance au vocabulaire hébraïque classique exprimant la notion de causalité, *siba ou-messovav* (la cause et l'effet), et on pourrait donc traduire : « et il n'y a pas d'effet sans cause ». (NdT)

33 Chapitre II, § 2.

l'amour qu'à la crainte de Dieu. Telle est, semble-t-il, la conception philosophique, qui identifie Dieu avec la nature, avec le fonctionnement du monde, ainsi que l'ont aussi maintes fois formulé le Psalmiste et les prophètes : la création témoigne de son Créateur.

C'est là une « preuve » intellectuelle et elle constitue en effet le commencement de la foi, puisque celle-ci se fonde en tout premier lieu sur l'intelligence et la logique. C'est exactement ainsi, selon le midrach, qu'Abraham notre Père – le premier des croyants – est parvenu à la connaissance de Dieu[34] :

> « Rabbi Yitzhaq a enseigné : à l'exemple de quelqu'un qui passait de ville en ville. Il aperçut une cité illuminée. Il dit : "est-il possible que cette cité n'ait pas de souverain ?" Le souverain de la cité surgit devant lui et lui déclara : "Je suis le guide de la cité." Ainsi, étant donné qu'Abraham notre père s'interrogeait : serait-il possible que le monde n'ait pas de souverain ? Le Saint béni soit-Il Se révéla à lui et lui dit : Je suis le maître du monde. »

Comprendre qu'existe une force qui assure le fonctionnement du monde est le postulat fondamental que les philosophes (médiévaux) eux-mêmes comprenaient et admettaient.

Mais c'est aussi le point au-delà duquel ils ne peuvent aller. Ils ne peuvent donner à Dieu des attributs, c'est-à-dire qu'ils ne peuvent pas définir les termes des relations que Dieu entretient avec le monde. Il existe un existant premier qui fait exister le monde et le dirige ? Soit. Mais qu'est-ce que cela signifie pour l'homme ? En quoi cela le concerne-t-il et quel effet cela peut-il avoir sur la conduite de sa vie ?

Ce sont ces questions qui conduisent Maïmonide à la Révélation, à l'expérience. Au chapitre 8, il écrit :

> « Moïse notre maître n'a pas joui de la créance d'Israël à cause des miracles qu'il a accomplis, parce que celui qui

[34] Béréchit Rabba 39, 1.

croit à cause des miracles laisse place en son cœur au doute, puisqu'il est possible que le prodige ait été le résultat d'un enchantement ou d'une magie. Au contraire, tous les prodiges que Moïse accomplit dans le désert, il les accomplit en fonction des besoins du moment, et non pour soutenir la prophétie par des preuves. Il fallait submerger les Égyptiens ? Moïse déchira la mer et les y précipita. Les Hébreux avaient besoin de nourriture ? Il leur fit descendre la manne. Ils avaient soif ? Il fendit pour eux le rocher. Qorah et sa bande se révoltèrent contre lui ? La terre ouvrit sa bouche et les engloutit. Et de même pour tous les autres prodiges.

Alors pourquoi ont-ils eu foi en lui ? Lors de l'Événement du Sinaï, nos yeux ont vu et non des tiers, et nos oreilles ont entendu et non d'autres, le feu et les voix et [les] flambeaux et Moïse s'approcha de la brume et la Voix lui parle et nous entendons : "Moïse, Moïse va et dis-leur ceci et cela."

Et de même, il (Moïse) déclara : "Face à face Hachem a parlé avec vous" et il est dit : "ce n'est pas avec nos pères qu'Hachem a contracté cette alliance" »

L'Événement du Sinaï est le fondement de la foi en la prophétie de Moïse, car c'est l'événement de la rencontre existentielle d'Israël avec Dieu et la certitude est le lot de celui qui a existentiellement vécu l'événement concret.

L'expérience historique

Le *'Haver*, quant à lui, a privilégié l'événement historique. Dieu a agi visiblement et est intervenu visiblement dans l'histoire des hommes. Après avoir exposé la thèse du philosophe, Rabbi Juda Halévi y ajoute des dimensions supplémentaires qui elles-mêmes ne conduisent pas à la foi sans l'expérience existentielle. Mais à la différence de ce que fera Maïmonide, pour qui cette dernière est la

Révélation du Sinaï, l'expérience fondatrice est pour Rabbi Juda Halévi d'un tout autre ordre :

> « Je crois dans le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob qui a fait sortir les Enfants d'Israël d'Égypte avec des signes et des prodiges, qui les a entretenus dans le désert et leur a donné la terre de Canaan après leur avoir fait traverser la mer Rouge et le Jourdain par de grands miracles, qui a envoyé Moïse avec Sa Thora… »

L'expérience existentielle est pour Rabbi Juda Halévi l'historicité de l'événement. L'intervention directe, la Providence, le Dieu qui est là pour aider, pour sauver. Le Dieu qui nous a fait sortir des peines de l'Égypte, qui a subvenu à nos besoins dans le désert par la manne et l'eau du puits. Qui nous a fait entrer dans le pays de Canaan – la Terre d'Israël. C'est une quasi paraphrase des premières lignes de la prière trois fois quotidienne par lesquelles nous identifions Celui devant qui nous nous tenons :

> « Notre Dieu et Dieu de nos pères, Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac et Dieu de Jacob… qui prodigue de grandes bontés… Roi qui aide et sauve et protège… Tu es puissant à jamais, Hachem… Tu es celui qui fait vivre les morts, Celui dont le secours est efficace, qui fait souffler le vent et tomber la pluie… Tu subviens aux besoins des vivants… soutiens ceux qui tombent, guéris les malades, libère les prisonniers… »

Pour que les choses soient encore plus claires, le *'Haver* cite l'apologue du « Roi des Indes » qui souligne ce point. Il ne me suffit pas de savoir qu'il existe quelque part un grand roi pour qu'immédiatement je me mette à son service. Un savoir théorique ne suffit pas. Ce n'est que dans la mesure où un lien réel, personnel, s'établit entre nous, lorsqu'il m'envoie des remèdes ou d'autres produits qui me viennent en aide ; alors oui, j'éprouve le besoin de croire en lui et je sais qu'il est en relation aussi avec moi. Telle est l'expérience existentielle qui me conduira à croire en lui, bien que déjà

auparavant je connaissais son existence.

Maïmonide, comme Rabbi Juda Halévi, souligne l'importance de l'expérience comme source de la foi. Celle-ci ne peut se construire sur des bases abstraites, purement intellectuelles. Mais l'approche de Rabbi Juda Halévi est différente de celle de Maïmonide.

Divergence d'appréciation des priorités

L'approche de Rabbi Juda Halévi et celle de Maïmonide sont toutes deux présentes dans la Thora. Ce qui les divise, c'est l'appréciation des priorités : quelle est l'option qui doit avoir la préséance ?

Rabbi Juda Halévi a affirmé sa préférence pour l'expérience vécue par Israël à la sortie d'Égypte et au temps de la marche au désert plutôt que pour celle de la Révélation du Sinaï. Pourtant, les miracles qui ont accompagné les circonstances historiques de ces péripéties ont été essentiellement des miracles ponctuels, dictés par les nécessités de l'heure et, s'il nous en reste le récit, il ne nous en reste plus de trace. L'Événement du Sinaï, quant à lui, a laissé sa marque : la Thora. Elle nous y fut donnée et elle nous accompagne depuis tout au long des générations.

Il est intéressant de constater que les deux approches ont leur source dans la Thora en tant que fondements de la foi. Moïse s'adresse à Israël et lui lance comme un défi[35] :

> « Interroge donc depuis les premiers jours qui t'ont précédé, depuis le jour où Dieu créa un homme sur la terre, et jusqu'aux confins des cieux, y eut-il jamais quoi que ce soit de semblable à cette grande chose, en a-t-on entendu de pareille... ?

Quelle est cette « grande chose » incomparable ? Elle est formée

[35] Deutéronome IV, 32.

en fait de deux dimensions[36] :

> « un peuple a-t-il entendu la voix d'un dieu parlant du dedans du feu comme toi tu l'as entendue et resté vivant ? »

Et aussi[37] :

> « et quel dieu a-t-il tenté de venir prendre pour lui un peuple du dedans d'un peuple, par des épreuves, des prodiges, des signes et par la guerre, et par une main forte et un bras tendu et de grandes terreurs, comme tout ce qu'Hachem votre Dieu a fait pour vous en Égypte à tes yeux. »

De ces événements exceptionnels, Maïmonide choisit de mettre l'accent sur le premier, la Révélation de la Thora au Sinaï, tandis que Rabbi Juda Halévi préfère quant à lui le second, la libération prodigieuse de l'esclavage d'Égypte.

Mais qui est donc Israël ?

Il semble bien qu'à l'origine de la divergence des approches il existe une divergence conceptuelle quant à la nature du peuple d'Israël ayant bénéficié de ces bienfaits divins. La controverse entre Maïmonide et Rabbi Juda Halévi tient à ce qu'il est convenu aujourd'hui de désigner en hébreu par les notions de *ségoula* et de *bé'hira*. Le premier terme renvoie à un caractère spécifique inné, une dignité d'être offerte par le Créateur à Sa créature, le premier homme, et qui – pour Rabbi Juda Halévi – s'est conservée en Israël seul. Le second, plus facile à traduire, renvoie à la catégorie du libre choix. La *ségoula* (nous conserverons désormais ce terme) n'est à l'origine ni arbitraire ni gratuite, mais finalement, quiconque naît d'Israël en possède l'acquis par nature. La *bé'hira*, par définition, relève du choix individuel et d'une décision de la volonté de chacun, à chaque instant.

---

[36] *Ibid.*, verset 33.

[37] *Ibid.*, verset 34.

En termes classiques, la question pourrait être posée de la manière suivante : est-ce la Révélation qui fonde l'identité d'Israël (« en ce jour tu es devenu un peuple pour Hachem ton Dieu »[38]) ou bien Israël s'est d'abord constitué en peuple et a ensuite reçu la Thora. Selon la première option, défendue par Saadia Gaon[39] : « notre nation n'existe que par sa Thora » tandis que la seconde option considère que c'est parce que Dieu a d'abord fait choix d'Israël pour être Son peuple qu'Il lui a ensuite donné la Thora, ce que nous formulons dans la bénédiction bien connue : « qui nous a choisis d'entre tous les peuples (d'abord) et nous a donné Sa Thora (ensuite) ». Rabbi Juda Halévi souligne que Dieu a été le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob bien longtemps avant qu'Il n'ait donné la Thora à Israël.

Permanence et renouvellement

Pour Rabbi Juda Halévi, l'événement fondateur n'est pas la manifestation statique d'un fait appartenant au passé. C'est une expérience existentielle dynamique qui se renouvelle de génération en génération et, de manière significative, plus particulièrement de notre temps.

C'est là un aspect de première importance de l'enseignement de Rabbi Juda Halévi, aspect qui fait toute la pertinence de son livre et son actualité, sa « modernité ». Il y eut des époques où le lien d'Israël à la Thora et aux *mitzvoth* s'était relâché. Israël fut sanctionné pour cela, mais pas détruit. Cela ne se peut que parce qu'Israël possède une autonomie d'existence même sans Thora et que sa lumière jamais ne s'éteindra.

Plus encore : étant donné que du point de vue de la foi, l'accent est

---

[38] Deutéronome XXVII, 9 et cf. TB *Bérakhot* 63b.

[39] *Croyances et opinions*, 3e discours, chapitre 7. Dans le texte, le mot « Thora » est au pluriel, *thorotéha*, mais il apparaît clairement du contexte que Saadia Gaon vise la Thora écrite et la Thora orale. Cf. aussi la note du rav David Qaffîh dans sa traduction d'arabe en hébreu, page 132 (NdT).

mis sur le « Dieu de l'histoire », il est possible d'en éprouver la présence en chaque génération. On n'est pas condamné à se reporter à la seule expérience fondatrice du passé, aussi grande et importante qu'elle ait été et qu'elle reste encore. Cette expérience même peut s'éprouver à l'échelle de chaque génération dans sa rencontre avec son Dieu. De nos jours, nous vivons le réveil national d'Israël sur sa terre, nous voyons de nos yeux le rassemblement des exilés venant de tous les horizons du monde, nous constatons la réalisation des prophéties – peut-on imaginer des prodiges plus éclatants ? C'est une manifestation concrète de l'intervention divine dans le monde visible par tous. Le peuple d'Israël est bien vivant, malgré les persécutions et les malheurs qui se sont abattus sur lui. Il se relève et construit en peu d'années sur sa terre d'Israël un État indépendant, témoignant ainsi de Dieu et de Sa Providence aux yeux du monde. Le Dieu du *Kouzari* est le Dieu du peuple d'Israël qui se dévoile au long des générations et le Juif éprouve fréquemment la rencontre avec Dieu.

Il est vrai que le livre du Kouzari a été relativement négligé au cours de l'histoire. Peu nombreux ont été ceux qui l'ont étudié et ceux qui l'ont cité. Dans l'univers des *yéchivoth* lituaniennes, par exemple, on ne l'étudiait pas[40]. On étudiait surtout Maïmonide. La Thora, surtout dans sa dimension pratique, *halakhique*, occupait le devant de la scène et même la scène tout entière. C'est par elle qu'Israël subsistait. Elle était connue comme antérieure au peuple, antérieure à tout. C'est pourquoi la majorité de ce public eut du mal à accepter le mouvement contemporain du retour à Sion – le sionisme politique à l'initiative de Herzl.

En effet, ce mouvement n'était pas dirigé par des personnalités reconnues du « monde de la Thora ». Si revenir à Sion implique de devoir négliger l'étude de la Thora, il vaut mieux, pensaient-ils,

[40] Il faut mentionner toutefois la très élogieuse appréciation du Gaon de Vilna qui recommandait d'étudier le livre du Kouzari « qui est saint et pur, et qui contient les principes de la foi d'Israël et de la Thora. » (NdT)

demeurer en exil ! La Thora est l'essence, l'essentiel. En l'absence de la Thora, plus rien n'a de sens, plus rien n'a de la valeur. Mais ceux qui avaient été élevés dans la perspective de l'enseignement du Kouzari, savaient que la valeur du peuple d'Israël tenait à ce qu'il était le peuple de Dieu parce que porteur de la « dimension divine », le *'inyane haEloqi* que nous pourrions traduire par le « projet divin » et que nous rendrons désormais par la « dimension divine ». C'est en vertu de cela seulement qu'il avait reçu la Thora. Le retour à Sion était pour eux un mouvement naturel, dans la continuité même de l'histoire d'Israël. Nul doute que la Thora possède une importance capitale. Nul doute que le peuple d'Israël doive y être attaché de toute son âme et de tout son pouvoir. Le *'Haver* le dit expressément :

> « Il a envoyé Moïse avec Sa Thora et après lui des milliers de prophètes pour la confirmer, avec des promesses pour ceux qui l'observeraient et des menaces pour ceux qui l'enfreindraient. Et nous ajoutons foi à tout ce qui est écrit dans la Thora. »

Cela dit, le fondement, c'est le peuple d'Israël. La renaissance du peuple d'Israël, voilà l'essence et l'essentiel. Ce n'est qu'un peuple d'Israël ayant retrouvé toute sa vitalité qui pourra observer pleinement et dans toutes ses dimensions la Thora qui est son âme et la finalité de son existence.

L'enseignement de Rabbi Juda Halévi résonne de manière révolutionnaire pour ceux qui en avaient oublié les sources et, de notre temps, ses propos apparaissent plus pertinents que jamais.

Le peuple d'Israël

Spécificité et universalité de la « dimension divine »

Paragraphes 26 à 42

Le malentendu de la monolâtrie

Le *'Haver* a fondé la foi juive sur l'expérience existentielle du lien unissant Dieu au peuple d'Israël, lien dont l'origine remonte aux Patriarches et qui s'est maintenu et réaffirmé à la Sortie d'Égypte : Dieu a fait sortir Israël d'Égypte « avec des signes et des prodiges », Il lui a donné la Thora, a assuré tous ses besoins dans le désert, l'a fait entrer en Terre d'Israël qu'il lui a donnée en patrimoine. Le Kouzari n'apprécie pas du tout ce qu'il entend. Il recherche certes une relation à Dieu, mais il n'est pas membre du peuple d'Israël ; il n'est pas de la descendance d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. Il a donc frappé de nouveau à la mauvaise porte. Le judaïsme non plus n'est pas pour lui.

Il laisse éclater sa déception en s'adressant au *'Haver* avec amertume :

> « S'il en est ainsi, votre Loi ne concerne que vous seuls ! »

Ce qui signifie, semble-t-il vouloir dire, qu'il ne trouverait donc pas son dieu chez les Juifs. Leur dieu, tel qu'il le comprend, est une divinité tribale qui leur est exclusive, de même que les peuples les plus divers possèdent chacun ses divinités. Ce n'est pas le dieu universel du monde tout entier.

Le *'Haver* écoute les arguments du Kouzari mais il ne cherche pas à « dorer la pilule » ; il ne cherche pas la conciliation avec le roi indigné : tu as raison, ce Dieu qui a créé le monde a choisi d'être le

Dieu d'Israël spécifiquement, notre Dieu. Ceci parce que nous sommes différents de tous les autres hommes. Nous possédons quelque chose que les autres n'ont pas et tu ne peux donc pas être comme nous. Les individus des nations qui décident néanmoins de se joindre à nous sont assurés d'obtenir « ...une part de la félicité qui sera nôtre ».

Mais ils ne deviendront tout de même pas tout à fait les égaux des Juifs. Les propos du *'Haver* montrent qu'il n'a aucune intention de convaincre le roi des Khazars et de l'amener à se convertir au judaïsme.

Le roi réagit vivement à ce qu'il vient d'entendre :

> « Je vois, Juif, que tu fais volte-face et que tes propos, de dodus qu'ils étaient, se sont faits bien chétifs. »

Autrement dit, après avoir été sensé, ton discours est devenu bien creux.

La « dimension divine »

Le *'Haver* va présenter maintenant une notion qu'il appelle la « dimension divine » qui distingue de manière significative les Juifs des autres hommes. À la différence de la « chose naturelle », de la « chose psychique » et de la « chose intellectuelle », qui sont propres à tous les hommes, les Juifs possèdent une « dimension divine » qui n'appartient qu'à eux et qui les rend différents des autres, par laquelle ils constituent une humanité d'un autre genre. La hiérarchie des êtres de ce monde, enseigne Rabbi Juda Halévi, est formée par le minéral, le végétal, l'animal, l'homme (le « vivant parlant ») et le Juif.

Mais qu'est-ce au juste que cette « dimension divine » ?

Au premier abord, il semble que la « dimension divine » serait une espèce d'entité spirituelle, une sorte d'étincelle divine, un « lot de Dieu d'en-Haut[41] » qui se trouverait dans l'âme du Juif et qui le

[41] D'après Job XXXI, 2.

rendrait digne de la prophétie et de la proximité divine. Mais lorsque le *'Haver* entreprend d'illustrer au bénéfice du Kouzari ce qu'est cette « dimension divine », il le fait en prenant pour modèle la figure de Moïse et ses qualités exceptionnelles :

> « S'il se trouvait un homme qui pénétrerait dans le feu sans dommage, qui resterait sans manger et ne souffrirait pas de la faim, qu'environnerait un éclat que l'œil ne pourrait soutenir, qui ne serait jamais ni malade ni faible et qui, arrivé au terme de ses jours, mourrait de son propre chef, comme quelqu'un qui se couche pour dormir, et dormirait en temps et heure connus, connaissant le passé et l'avenir, ce qui a été et ce qui sera, ce niveau d'être ne constituerait-il pas une différence de nature par rapport à l'identité humaine ? »

Il s'agit donc d'une manière d'être à proprement parler surnaturelle, plus angélique qu'humaine, si cette dernière représente l'être de nature. Celui qui possède la « dimension divine » possède donc des qualités qui le mettent à part de l'humanité ordinaire. À nouveau, Rabbi Juda Halévi nous surprend et – contre notre attente – nous entraîne vers d'autres horizons.

En tout état de cause, Moïse est la preuve du fait que le Juif est une créature d'un autre genre. Chaque Juif possède le potentiel d'un Moïse, car le Juif n'est pas un homme comme les autres ; il est par nature différent des autres hommes. Certes, cette différence n'est pas du domaine physique et nous ne trouvons pas chez les Juifs des qualités physiques spéciales qui les rendraient différents des autres. Ce sont des êtres de chair et de sang comme tous les hommes. Le *'Haver* exposera plus tard les causes de cet état de fait[42].

---

[42] Voir ci-après les paragraphes 112 et suivants ; et dans le deuxième discours, les paragraphes 9 et suivants.

Racisme ?

L'idée exposée ici par Rabbi Juda Halévi, surtout de notre temps, est assez révoltante. C'est du pur racisme ! Dire que le Juif est un être d'un autre genre, supérieur par nature aux autres hommes, est assez inacceptable. Beaucoup s'abstiennent d'étudier le Livre du Kouzari et d'en faire usage en particulier à cause de cette approche en vérité fort indigeste. Comment faut-il comprendre cela ? Ces propos sont-ils vraiment aussi problématiques ? Dans les paragraphes suivants, nous essaierons d'éclaircir ces aspects et en particulier le statut du prosélyte et ce qui lui est possible.

Il est tout d'abord important de souligner qu'en élevant le Juif, Rabbi Juda Halévi ne rabaisse pas le non-Juif au rang des animaux. En effet, c'est une erreur assez répandue de croire que le livre du Kouzari restreint la notion d'« homme », *adam*, aux Juifs seuls, appuyant cette idée sur des enseignements traditionnels sur des versets tels que « vous êtes appelés “homme” *(adam)* alors que les idolâtres ne sont pas appelés “homme”[43]. » ou « peuple semblable à l'âne[44] ». Ce n'est pas ce que dit Rabbi Juda Halévi. Les hommes en général appartiennent au quatrième niveau d'être de la hiérarchie des existants (« le vivant parlant »), mais les Juifs qui possèdent la dimension divine sont d'un rang supérieur. Il y a entre l'humanité en général et l'identité d'Israël une différence de nature et non de degré.

Le deuxième point à souligner est que cette distinction n'est pas due aux actes de l'homme. Elle est innée. Le *'Haver* décrit la manière dont la dimension divine est passée du premier homme à sa descendance privilégiée : d'abord chez Abel, qui fut victime de Caïn, tué par sa jalousie. À la naissance de Seth, la dimension divine lui fut attribuée et elle passa à sa descendance de père en fils, de génération en génération, ceux des hommes qui n'en héritaient pas étant comme

---

[43] Voir, entre autres, Yébamoth 61 a.

[44] *Ibid.*, 62 a.

la balle qui recouvre le grain[45]. De Jacob, la dimension divine passa à tous ses fils et de là à tout le peuple d'Israël, les descendants des tribus.

De même ne peut-on pas reprocher au Créateur un manque d'équité du fait qu'il aurait créé des êtres disposant de la dimension divine et d'autres non. En effet, Il a créé d'emblée différentes sortes de créatures. Le monde entier n'est pas constitué seulement de plantes ou de minéraux. Il est complexe, comportant toute une hiérarchie d'êtres divers, dont les hommes et aussi ceux qui sont doués de la dimension divine. Le Saint béni soit-Il agit selon Sa volonté et il ne nous appartient pas de lui demander « pourquoi as-Tu fait cela ? »

Étranger au monde

Le peuple d'Israël est évidemment spécial, différent de tous les autres peuples. Il appartient et n'appartient pas au monde. Il fait et ne fait pas partie du monde. Nous constatons encore aujourd'hui à quel point on ne veut de nous nulle part. Lorsque nous étions à l'étranger, on nous chassait et on nous égorgeait, et lorsqu'enfin nous sommes rentrés chez nous, on nous conteste notre terre et on veut nous en priver. Nous devons lutter pour notre droit sur notre propre maison contre ceux qui voudraient nous renvoyer en exil. Pourquoi ?

Revenons aux débuts de l'histoire de l'humanité, à Noé et à ses fils dont l'humanité est issue. Les descendants de Noé et de ses fils énumérés dans ce passage de la Bible constituent finalement les « soixante-dix nations[46]. » Mais le peuple d'Israël n'en fait pas partie.

---

[45] Cette importante notion sera examinée plus loin.

[46] Les enfants de Japhet : Gomer, Magog, Madaï, Yavân, Toubal, Méchec et Tiràs ; Achkenaz, Rifath et Togarma ; Elicha, Tharsis, Kittim et Dodanim soit quatorze peuples. Les enfants de Ham : Kouch, Mitzrayim, Pout et Canaan ; Seba et Havila, Sabta, Râma et Sabtekha ; Cheba et Dedân ; Nimrod, Loudim, Anamim, Lehabim, Naftouhim ; Pathrousim, Kaslouhim, Philistins et Kaftorim ; Sidon, Heth, le Jebuséen, l'Amorréen, le Ghirgachéen, le Hévéen, l'Arkéen, le Sinéen, l'Arvadéen, le

Il n’apparaît que plus tard, comme la soixante et onzième nation. Dès l’arrivée d’Abraham en terre de Canaan, la Thora nous informe du fait que « le Cananéen se trouvait alors dans le pays[47] ». Cette terre que le Saint béni soit-Il jure de donner à Abraham et à ses descendants est déjà occupée par d’autres. Imaginons que Dieu dise aujourd’hui à un vieillard de soixante-quinze ans : « Je te donne, à toi et à tes enfants, les États-Unis d’Amérique. » Le pays le plus peuplé habité par le peuple le plus puissant. C’est insensé !

Or donc, Israël apparaît alors que le monde compte déjà soixante-dix nations. Il n’y a plus de place pour lui et la terre que Dieu lui donne est déjà occupée par d’autres peuples. Concrètement, le peuple d’Israël se forge en Égypte, quelque part qui n’est pas son lieu naturel. Le peuple d’Israël appartient à la terre d’Israël, mais il a été formé en Égypte. Il reçoit sa terre dans le désert, qui n’appartient à personne. Tout ceci illustre ce fait qu’Israël est à la fois dans le monde mais comme s’il n’y était pas à sa place. Il doit s’y faire une place et cela précisément lorsqu’il est attaché à Dieu. Sans ce lien à Dieu, le peuple d’Israël sombre dans le malheur. Il ne fonctionne plus. Le peuple d’Israël porte Dieu avec lui et tente de l’introduire dans le monde. Invasion, conquête, irruption venant d’un ailleurs, spirituel et supérieur, dans ce monde-ci. Le peuple d’Israël doit conquérir le monde sans le détruire ni éliminer sa population. Il doit s’y insérer et s’y faire une place. Il a un rôle, une mission, et celle-ci ne peut se réaliser qu’ici, en ce monde, et précisément au milieu de toutes les nations. Le peuple d’Israël introduit Dieu dans le monde, au sein des nations, et c’est tout le sens de sa présence dans le monde. C’est la manière de Dieu, que de Se relier au monde. Il le fait au travers

---

Cemaréen et le Hamathéen – soit trente et un. Les enfants de Shem : Élam, Assur, Arphaxad, Loud et Aram. Ouy, Houl, Ghéther et Mach. Chélah, Héber. Péleg, Yoktân. Almodad, Chélef, Hayzarmaveth, Yérah ; Hadoram, Ouzal, Dikla ; Obal, Abimaêl, Cheba ; Ophir, Havila et Yobav – soit vingt-cinq.
Au total, quatorze + trente et un + vingt-cinq = soixante-dix.

[47] Genèse XII, 6.

d'Israël, c'est pourquoi il faut qu'Israël porte en lui, en chacun de ses membres, la « dimension divine », car c'est par elle que Dieu se relie au Juif individuel et à tout Israël et au monde entier.

Nous aurons plus tard à élucider le sens de ces propos du *'Haver*[48] qui complètent ce que nous avons dit ici :

> « Israël parmi les nations est comme le cœur au milieu des membres. Il est malade de toutes leurs maladies et il est lui-même le plus sain de tous. »

La relation aux prosélytes – Maïmonide et Rabbi Juda Halévi

Il est couramment admis que pour ce qui est de la relation aux prosélytes, la position de Maïmonide est universaliste, ce qui n'est pas le cas de Rabbi Juda Halévi. Bien que nous ayons distingué ci-dessus entre le niveau du non-Juif et celui du Juif, nous savons que le non-Juif a la possibilité de se convertir et de s'adjoindre au peuple d'Israël. Quel est donc le statut du prosélyte ? Devient-il « Israël » à tous égards ?

On dit classiquement que Maïmonide est en désaccord sur ce point avec Rabbi Juda Halévi. Ce dernier écrit que le non-Juif ne parvient pas à égaler le niveau du Juif, puisqu'il ne dispose pas de la « dimension divine », et qu'il ne peut donc pas prétendre à la prophétie. Selon lui, un non-Juif qui se convertit a cessé d'être *goy*, mais il n'est pas devenu pour autant Juif à part entière. Il se trouve dans une sorte de statut intermédiaire.

Maïmonide quant à lui considérerait que le non-Juif qui s'est converti est devenu Juif à tous égards. Il peut accéder à la prophétie et rien ne le distingue plus du Juif de naissance. Maïmonide représenterait ainsi un judaïsme universaliste qui peut s'étendre aux non-Juifs, tandis que Rabbi Juda Halévi représenterait un judaïsme particulariste, autarcique, en rien universaliste.

---

48 Deuxième discours, paragraphe 31.

Dans les lignes suivantes, je me propose d'examiner brièvement les thèses respectives de Maïmonide et de Rabbi Juda Halévi concernant la relation aux prosélytes et de montrer que les choses sont loin d'être aussi simplistes que certains aiment à les présenter. Que celui que d'aucuns considèrent comme universaliste ne l'est peut-être pas autant qu'on croirait et qu'à l'inverse, celui qui est perçu comme isolationniste est en réalité très universaliste.

Selon Maïmonide, Abraham n'a pas été élu mais a de lui-même reconnu son créateur. Il considère de même que n'importe quel non-Juif peut entrer dans l'alliance de la Thora et se convertir. Examinons d'abord ce qu'il écrit au début des règles sur les cultes étrangers où il décrit l'histoire de l'humanité et de ses conceptions jusqu'à Abraham ; nous examinerons ensuite ce qu'il écrit dans les règles des relations sexuelles interdites où il traite de la conversion.

Au début des règles sur les cultes étrangers, Maïmonide décrit l'origine de l'idolâtrie dans le monde. Au temps d'Enoch fils de Cheth, le petit-fils du premier homme, les hommes ont commencé à vouer un culte à Dieu par l'intermédiaire de Ses serviteurs, pensant ainsi honorer Dieu Lui-même. C'est évidemment une erreur et constitue une hérésie, car il est interdit de servir Dieu au travers d'intermédiaires quels qu'ils soient. Le culte ne doit être adressé qu'à lui seul. Progressivement, les hommes en sont venus à adorer les astres eux-mêmes et à leur attribuer des pouvoirs autonomes au point d'être entièrement immergés dans l'idolâtrie.

> « Ainsi le monde allait et évoluait jusqu'à ce que naisse le pilier du monde, c'est-à-dire Abraham notre père. Dès qu'il fut sevré, cet être solide a commencé, encore petit, à fureter en sa pensée et il a commencé à réfléchir jour et nuit ; il s'étonnait : serait-il possible que cette sphère se meuve sans cesse sans que nul ne la dirige ? Et qui la meut, puisqu'il lui est impossible de se mouvoir elle-même ? Et il n'avait pas de précepteur ni personne qui l'instruise. Il était plongé à

> Ur en Chaldée parmi les idolâtres stupides servant les étoiles ; son père, sa mère et tout le peuple servent les étoiles et lui avec eux. Mais son cœur fouille et comprend, et enfin il saisit la voie de la vérité, comprend la ligne de ce qui est juste de par la droiture de sa raison. Il sait dès lors qu'il y a un Dieu un qui fait tourner la sphère, qui est le Créateur de tout et qu'il n'existe pas de divinité en dehors de lui ; il sait que le monde entier se trompe et que ce qui provoque son erreur est le culte des étoiles et des idoles au point que la vérité a disparu de leur entendement. C'est âgé de quarante ans qu'Abraham a connu son Créateur. »

Abraham aurait donc été une sorte de philosophe qui aurait compris au terme de longues années d'investigations (de trois ans à quarante ans) menées avec une raison droite examinant le monde, que celui-ci avait un Créateur qui le dirige. Et c'est de lui-même qu'il a reconnu son Créateur. Il n'a pas bénéficié d'une révélation, mais a reconnu son Créateur de par son entendement et sa raison.

> « Dès lors qu'il a connu et su, il a commencé à donner des réponses aux gens de Ur en Chaldée et à débattre avec eux, [leur montrant] que leur voie n'était pas celle de la vérité ; il a brisé les idoles et a commencé à enseigner au peuple que le Dieu du monde était seul digne d'être adoré. Que devant Lui seul il était convenable de se prosterner, qu'à Lui seul il convenait de sacrifier et de faire des libations… Parce qu'il les avait vaincus par ses preuves, le roi chercha à le faire mourir ; il fut sauvé par miracle et partit à Haran. »

Le départ pour Haran n'a pas non plus été dicté par la Parole, mais provoqué par les persécutions dont il fit l'objet.

> « Il commença à se dresser et à parler au grand public, à lui faire savoir qu'il y avait un seul Dieu qui gouvernait le monde et que lui seul était digne qu'un culte Lui soit voué.

> Il allait et venait, appelait et rassemblait le peuple de ville en ville et de royaume en royaume jusqu'à ce qu'il arrive au pays de Canaan… Et comme le peuple s'assemblait autour de lui et l'interrogeait sur ses propos, il répondait à chacun selon sa connaissance jusqu'à ce qu'il l'ait ramené à la voie de la vérité. Ainsi s'assemblait-on autour de lui par milliers et par myriades constituant la maisonnée d'Abraham. Et il a planté en leur cœur le grand principe et a rédigé des livres à son sujet. »

Abraham a enseigné au monde entier l'existence du Créateur et la manière convenable de Le servir et tout cela à partir de sa propre intelligence. Il prit soin de former son fils et celui enseigna à son propre fils :

> « Il le fit savoir à Isaac son fils et celui-ci l'enseigna à son tour et il le fit savoir à Jacob et le chargea d'enseigner, ce qu'il fit, enseignant et entretenant tous ceux qui se joignaient à lui. Et Jacob notre père enseigna à ses fils, distingua Lévi et l'installa à la tête de l'académie pour enseigner la voie de Dieu et observer la loi d'Abraham ; et il ordonna à ses fils de veiller à ce que les responsables se succèdent dans la descendance de Lévi sans interruption afin que l'enseignement ne s'oublie pas. Et la chose allait s'amplifiant chez les fils de Jacob et ceux qui se joignaient à eux ; et se constitua dans le monde une nation connaissant Dieu. »

Abraham a enseigné la connaissance de Dieu aux générations qui viendraient après lui, et ceux-ci l'ont enseigné de père en fils. La foi en Dieu passa par l'étude, et qui l'avait apprise connaissait l'existence de Dieu et Sa Providence.

> « Jusqu'à ce que la longueur du séjour en Égypte conduise Israël à apprendre les conduites des Égyptiens et à adorer les astres à leur manière, à l'exception de la tribu de

Lévi qui est restée fidèle à la loi des pères et n'a jamais pratiqué de culte idolâtre. Et il s'en est fallu de peu que le principe enseigné par Abraham ne soit déraciné et que les fils de Jacob n'en reviennent aux erreurs communes et à leurs errances. Mais par l'amour de Dieu pour nous et Sa fidélité au serment qu'il avait juré à Abraham notre père Il a suscité Moïse notre maître, le maître de tous les prophètes et nous l'a envoyé. Lorsque Moïse prophétisa et que Dieu eut choisi Israël pour patrimoine, Il lui fit un diadème tressé de commandements, lui fit connaître la manière de Le servir et lui apprit que l'idolâtrie ainsi que de tous ceux qui erraient à sa traîne seraient jugés et condamnés. »

Contrairement au *'Haver* qui a décrit la manière dont la dimension divine est arrivée chez Abraham pour passer ensuite à ses descendants, Maïmonide ne parle pas d'une élection d'Abraham. Il ne dit pas qu'il possédait une quelconque spécificité ou une dimension divine. Il possédait une droiture intellectuelle et il est parvenu à la connaissance de Dieu par examen. Ses descendants sont tous parvenus à la foi par l'étude et l'effort intellectuel. Dans cette perspective, Abraham et ses descendants ne sont en rien avantagés par rapport aux autres hommes ; tout homme peut spéculer, apprendre et ainsi parvenir à la connaissance du Créateur et à une foi parfaite.

Examinons à présent ce que Maïmonide écrit au chapitre 13 des règles concernant les unions interdites, passage où il traite des questions de conversion :

« Par trois choses les Enfants d'Israël sont entrés dans l'Alliance : la circoncision, l'immersion et l'offrande… Et de même pour les générations à venir, lorsqu'un non-Juif voudra entrer dans l'alliance et se lover sous les ailes de la Présence divine, et prendra sur lui le joug de la Thora, cela nécessitera circoncision, immersion et déclaration d'offrande. »

La conversion consiste, pour Maïmonide, à l'entrée dans l'alliance. Celle-ci, à son tour, signifie l'acceptation du joug de la Thora. De même que le peuple d'Israël a franchi ces étapes lors de l'Événement du Sinaï, de même chaque non-Juif a la possibilité de le faire lorsqu'il le désire, et il deviendra de ce fait membre d'Israël à part entière. Ces propos de Maïmonide s'intègrent parfaitement à sa description de la démarche d'Abraham qui a transmis sa foi à ses descendants, foi dépendant de la connaissance et de l'étude qui peut donc, de ce fait, être atteinte par tout homme, même non-Juif. Tout homme peut donc parvenir par l'étude à la connaissance de son Créateur. Connaissant son Créateur, le non-Juif peut décider d'accepter le joug de la Thora et entrer dans l'Alliance, devenant membre à part entière du peuple d'Israël.

Le statut du non Juif chez Rabbi Juda Halévi

Les première paroles du *'Haver* au roi des Khazars à ce propos avaient été :

> « Tout individu des nations qui se joint à nous est assuré d'obtenir une part de la félicité qui sera nôtre, mais sans pour autant devenir notre égal. »

Le prosélyte ne sera pas notre égal. Nous possédons de naissance le caractère inné de la dimension divine par le moyen duquel Dieu se relie à nous. C'est pourquoi nous avons reçu la Thora, nous, et non les autres nations du monde, et le non-Juif restera toujours en dehors de cela.

Le Kouzari a du mal à accepter cela. Il éprouve, lui, le besoin impérieux de se relier à Dieu. Son âme recherche cette proximité ; et voilà que le Juif lui dit que, parce qu'il ne l'est pas, cette relation lui sera refusée ! Qu'elle ne le concerne pas ! Si cela ne me concernait pas, pourquoi en éprouverais-je le besoin ? Pourquoi éprouverais-je le manque ? Le fait même de la quête et du besoin témoignent au contraire mieux que mille témoins que je suis concerné et que je peux

communiquer avec Dieu !

Le *'Haver* explique la relation aux non-Juifs en d'autres endroits du livre. L'examen de ces autres passages permet d'obtenir un tableau plus complet et de comprendre le système de Rabbi Juda Halévi.

Examinons donc d'abord le § 115 à la fin du premier discours où Rabbi Juda Halévi traite expressément du cas du prosélyte :

> « Nous ne considérons pas comme nos égaux ceux qui se convertissent en prononçant une simple formule (à la différence des chrétiens et des musulmans qui s'en contentent pour intégrer le candidat en leur rang). Nous exigeons des actes qui demandent effort : purification, étude, circoncision et observance de bien d'autres préceptes de la Thora. »

Pour être Juif, il faut agir concrètement en conséquence par l'étude de la Thora et l'observance des *mitzvoth*.

> « La circoncision a été instituée pour rappeler constamment qu'elle est la marque de Dieu imprimée dans la chair du membre au désir puissant, afin de le dominer et de ne s'en servir que de manière convenable, déposant la semence là où il convient et quand il convient, dans l'espoir qu'alors elle réussira et sera digne de recevoir la dimension divine. »

Rabbi Juda Halévi explique précisément à cette occasion, parlant de la conversion, le sens et la signification de la circoncision. Il souligne que le dépôt de la semence dans les conditions appropriées a pour effet que l'enfant à naître pourra éventuellement être digne de recevoir la dimension divine. Cela signifie que la descendance du prosélyte est digne d'entrer à tous égards dans la collectivité d'Israël et est susceptible de recevoir la dimension divine.

> « Celui qui s'est attaché à cette voie aura, lui et sa descendance, une grande part de la proximité à Dieu.

> Néanmoins, le prosélyte qui entre dans l'alliance de la Thora ne sera pas l'égal du Juif de naissance, car seuls les Juifs de naissance sont dignes de la prophétie. Tandis que le plus haut niveau auquel les autres peuvent prétendre c'est qu'on reçoive leur enseignement, qu'ils soient des sages et des hommes de piété, mais pas des prophètes. »

Il ressort des propos de Rabbi Juda Halévi que le non-Juif qui se convertit et prend sur lui de vivre une vie conforme aux préceptes de la Thora et qui l'étudie avec constance, se transforme, progresse et se développe ; sa descendance devient ainsi digne de la dimension divine. Il y a là comme le principe évolutionniste d'un organisme qui subit l'influence de facteurs externes et se modifie en conséquence. La modification ne se produit pas chez lui-même. Lui ne sera pas capable de prophétie. Mais il s'est rapproché de Dieu de manière significative et est parvenu à un niveau très proche du sommet.

La dimension divine elle-même comporte des degrés. Nous avons parlé ci-dessus de Moïse, chez qui la dimension divine est apparue au plus haut degré. Mais il est bien évident que tous les Juifs ne parviennent pas au niveau de Moïse. La dimension divine se manifeste chez chacun à des degrés divers, en fonction de son assiduité à l'étude de la Thora et à la pratique des *mitzvoth*. En fonction aussi de ses aspirations et de sa conduite. Le prosélyte lui-même s'intègre dans cet ensemble et parvient à tel niveau qui lui est propre.

Le roi des Khazars peut donc se tranquilliser. Juif et non-Juifs ne sont pas deux créatures totalement étrangères l'une à l'autre. La possibilité de la relation existe. Un non-Juif qui se convertit peut prétendre aussi à la proximité divine et à la relation avec lui. Il peut s'épanouir, s'élever et atteindre à des niveaux extrêmement élevés.

Israël et les nations

Pour bien appréhender la manière dont Rabbi Juda Halévi

considère les prosélytes, il faut comprendre sa position à l'égard des nations. Et à cette fin, il faut comprendre aussi quelle est, selon lui, la fonction d'Israël dans le monde. Dans le deuxième discours (§ 29 et suivants), le roi des Khazars tente de comprendre pourquoi Israël souffre tant en exil. Pourquoi il est persécuté par tous et pourquoi il est avili. Le *'Haver* lui explique que le peuple d'Israël est actuellement malade en attente de guérison ; et il ajoute (§ 36) :

> « Israël parmi les nations est comme le cœur au milieu des membres. Il est malade de toutes leurs maladies et il est lui-même le plus sain de tous. »

Israël n'est pas déconnecté du monde où il vit. Il ne s'isole pas des nations. Au contraire, le peuple d'Israël est le cœur de toutes les nations. Il est rattaché à chacune d'elles et il les sert toutes et recherche leur bien. Et plus loin (§ 44) :

> « Nous sommes malheureux et le monde est en paix ; et les malheurs qui nous assaillent ont pour objet l'intégrité de notre Thora ; ils visent à nous purifier et à nous débarrasser des scories. Notre pureté et notre intégrité sont ainsi cause de ce que la dimension divine puisse s'attacher au monde. »

Les malheurs d'Israël le purifient et sa purification permet à la dimension divine de se relier au monde. Israël a pour rôle de rédimer le monde, de rapprocher toutes les nations du Créateur : sa mission est universaliste.

Ici encore, on se souvient du texte de clôture de chacune des prières d'Israël. En sa première partie, nous rendons grâce à Dieu de nous avoir faits différents des autres nations :

> « Qui ne nous a pas faits semblables aux peuples de la terre et ne nous a pas rendus telles les familles du terroir. »

Distinction radicale entre eux, et nous. Mais dans la deuxième partie de ce texte liturgique nous prions en faveur des nations et demandons leur rédemption :

> « Rédimer le monde dans le règne du Tout-Puissant et que tous les êtres de chair invoquent ton Nom ; que sachent et connaissent tous les habitants du monde qu'à Toi seul doit ployer tout genou, toute langue prêter serment. Que devant Toi ils s'agenouillent et tombent à terre et qu'ils proclament tout le prix de la gloire de Ton Nom. »

Le peuple d'Israël s'est mis à part des nations mais ce n'est pas parce qu'il se désintéresse d'elles. Sa fonction exige de lui d'être le chaînon qui relie le Créateur à Sa création. Israël n'œuvre pas dans le monde pour lui seul mais pour rédimer et sublimer la création tout entière.

C'est le moment de rappeler la parabole du noyau et de l'écorce. Apparemment, l'écorce est une expression péjorative. C'est l'épluchure sans valeur qui se jette. Mais en vérité, ce n'est pas exact. L'écorce a un rôle important à jouer. Elle protège le fruit. Sans elle, le fruit ne survivrait pas. Le fruit et l'écorce poussent ensemble, se développent ensemble. Ils sont liés l'un à l'autre, dépendants l'un de l'autre. Chacun des deux a besoin de l'autre. Ainsi en est-il aussi de la relation entre ceux qui possèdent la dimension divine et ceux qui ne la possèdent pas et telle est la relation entre Israël et les nations. Israël et les nations sont liés. Séparément, ils n'ont pas d'avenir. Si les nations du monde restent reliées à Israël, elles se développeront et s'élèveront. Si elles se détachent d'Israël, elles flétriront et dépériront.

Cette conception considère le monde avec une grande largesse de vue, avec hauteur et profondeur. Ses fondements s'enracinent dans la tradition ésotérique d'Israël.

Elle exprime aussi une grande confiance dans le monde et dans l'homme, dans les nations du monde. S'il existe une aspiration à rédimer le monde et à lui permettre de s'élever, cela signifie qu'il existe dans le monde une capacité faisant écho à cette aspiration. Sinon, tout effort serait vain *a priori* et la mission serait impossible ! Cette conception est authentiquement universaliste. Elle considère le

peuple d'Israël comme l'envoyé du Créateur au monde et réciproquement, le délégué du monde auprès du Créateur. La véritable finalité, la mission et le sommet de toutes les aspirations est la rédemption du monde tout entier[49].

La finalité de l'histoire selon Rabbi Juda Halévi et Maïmonide

Revenons maintenant au système maïmonidien que nous avons exposé ci-dessus. Selon lui, tout homme peut connaître son Créateur grâce à la spéculation et il peut aussi entrer dans l'alliance et prendre sur lui le joug de la Thora. Cette approche s'adresse à tous les hommes en tant que tels, sans distinction et sans condescendance, leur permettant de s'approcher de Dieu à leur guise.

Et quelle est la finalité ultime de l'histoire, selon Maïmonide ? Lisons ses propos à la fin de son grand livre de lois, à la fin des règles concernant les rois :

> « Les sages et les prophètes n'ont pas désiré les temps messianiques en vue de gouverner le monde entier, ni en vue de dominer les peuples idolâtres, ni pour être encensés par les peuples, ni pour manger, boire et se réjouir, mais afin d'être disponibles pour l'étude de la Thora et de sa sagesse, sans être soumis à quelque oppresseur et empêcheur, afin d'être dignes du monde qui vient. »

Autrement dit, la finalité est le monde qui vient personnel et individuel de chacun. Ce monde, il est vrai, est ouvert à tous et quiconque veut se parer de la couronne de la Thora, qu'il vienne et prenne. La finalité pour Maïmonide n'est pas de dominer le monde, ni de le rédimer, mais d'être libre pour s'occuper tranquillement de son étude de la Thora. La finalité proposée par Rabbi Juda Halévi est la

---

49 Les fondements de cette idée se trouvent dans l'ouvrage *Judaism* écrit par mon grand-père, le rav Ézéchiel (Isidore) Epstein ז"ל, dont la traduction française, *Le judaïsme*, est parue à la Petite bibliothèque Payot, Paris 1962.

rédemption du monde et non celle de l'individu particulier – et en cela sa vision est authentiquement universaliste.

Conseil : aux éducateurs

D'un point de vue de méthode, il est préférable d'enseigner d'abord l'approche de Maïmonide et ensuite seulement celle de Rabbi Juda Halévi.

Après avoir considéré ce qui est commun à Maïmonide et à Rabbi Juda Halévi, et ce qui les différencie, une remarque de méthodologie pédagogique semble s'imposer.

S'agissant de l'éducation des jeunes auxquels il faut enseigner la conception juive du monde, il est bon de commencer par exposer l'approche maïmonidienne et lorsque celle-ci aura été bien comprise, et que les enfants auront grandi et mûri, de la compléter par celle de Rabbi Juda Halévi. En effet, une certaine maturité est indispensable pour saisir la profondeur de l'enseignement du Kouzari. Il faut être à même de comprendre l'importance de la « dimension divine », qui exige un niveau spirituel très élevé, qui exige de nous la sainteté, une droiture hors normes, un engagement sans faille. Une lecture superficielle du Kouzari risque de conduire à des conclusions superficielles : « les goyim seraient par rapport à l'homme à l'égal des animaux. » Cette conception est non seulement totalement fausse, mais elle est de plus dangereuse. Elle risque de transformer celui-là même qui l'adopterait en bête féroce, incapable de se conduire convenablement avec autrui. Une conception approxi-mative de cette sorte empêcherait le jeune de comprendre comme il faut l'enseignement du Talmud qui prescrit[50] : « sois le premier à souhaiter la paix de tout un chacun, même s'il s'agit d'un idolâtre rencontré dans la rue ! » il sera incapable de faire sienne la vertu d'Abraham qui se conduisait dignement avec tous ceux qu'il rencontrait.

---

[50] Avoth IV, 15 et voir aussi Bérakhot 17 a.

Par conséquent, le fait que l'enseignement de Rabbi Juda Halévi soit véridique ne suffit pas. Il faut qu'il soit donné en temps opportun. Il faut avoir appris et compris d'abord la vérité de l'enseignement fondamental de Maïmonide qui ne rend pas caduque celui de Rabbi Juda Halévi. Il faut comprendre la grandeur exceptionnelle d'Abraham notre père qui lui a permis de s'élever, d'enseigner et de prescrire les conduites appropriées et qui, ce faisant, a œuvré à la rédemption d'un monde, grâce à quoi aussi Dieu l'a distingué d'entre les hommes et a contracté alliance avec lui. Lorsque quelqu'un est déjà digne du nom d'homme, pratiquant la Thora et les *mitzvoth*, ayant affiné ses vertus, pas seulement par habitude passive mais par choix volontaire et assumé, alors il devient possible de commencer à lui révéler les secrets des âmes, les niveaux de spiritualité et d'autres sujets qui s'élèvent jusqu'au plus haut des cieux et plongent dans les profondeurs de l'abîme. Les fondements de l'enseignement du Kouzari s'enracinent dans la Qabbala, et ce n'est pas sans raison que nos sages ont prescrit de ne pas traiter de ces sujets avec des élèves trop jeunes mais d'attendre qu'ils aient mûri. Non pas parce qu'il faudrait attendre qu'ils puissent faire le tri entre ce qu'il faudrait garder et ce qu'il faudrait rejeter, puisque tout est à garder, mais parce que les choses risqueraient d'être mal comprises par qui n'aurait pas atteint le niveau requis. Les idées les plus sublimes risquent d'être reçues d'une manière corrompue et méprisante par qui ne s'y est pas préparé. Celui que les grandes idées dépassent sera incapable de comprendre la profondeur de l'universalisme de Rabbi Juda Halévi.

Une de ces grandes idées, sujet problématique aux yeux de beaucoup, est celle des rapports entre la foi et la raison, l'approche religieuse classique privilégiant la première aux dépens de la seconde. Rabbi Juda Halévi nous explique, là encore, à quel point la tradition méconnue d'Israël se distingue de toute autre.

Foi et raison

La foi et la raison ne peuvent se contredire

Paragraphe 43

Moïse n'a pas exigé que nous accordions foi à ce qui s'oppose à la raison

Le *'Haver* explique au roi des Khazars ce qu'est la dimension divine. Il lui a expliqué qu'il existait divers niveaux d'être dans le monde créé – le minéral, le végétal, le vivant et le parlant. Mais il existe aussi des niveaux d'être dans l'espèce humaine. L'existence et les qualités de Moïse prouvent qu'il existe en l'homme une dimension suprême et extra-ordinaire qu'il n'est possible de comprendre que grâce à la dimension divine.

À présent, le *'Haver* pourrait poursuivre son exposé en disant : puisque je t'ai démontré que Moïse était un homme possédant la dimension divine au plus haut degré, et qu'il était prophète parlant avec Dieu Face à face, il en découle que nous devons croire tout ce qu'il nous dit ! Mais ce n'est pas du tout le cas. Le *'Haver* prend un tout autre chemin. Il s'efforce au contraire de montrer que le discours de Moïse est rationnel et logique, et qu'il n'est pas possible de prétendre qu'il s'oppose à la raison. Ce que Moïse a fait, d'après le *'Haver*, c'est de nous dévoiler ce que nous ignorions et d'exposer les faits tels qu'ils se sont produits :

> « il a fait savoir comment s'est produite la création du monde ainsi que les généalogies humaines avant le Déluge, comment elles s'affilient à Adam, comment s'est produit le Déluge et la filiation des soixante-dix nations à Chem, 'Ham et Japhet, les fils de Noé, et comment les langues se sont différenciées et où ils ont habité et comment sont apparus

les métiers et furent construites les cités, ainsi que l'âge du monde depuis Adam jusqu'à nous. »

Moïse ne nous a pas imposé de croire à des choses illogiques, bien qu'il en ait eu le pouvoir. Il nous a initiés à comprendre le monde et les processus qui s'y produisent.

La raison est d'origine divine – la foi ne peut donc pas la contredire

Rabbi Juda Halévi reste donc fidèle à son système, dont il rappelle plusieurs fois le principe dans son livre : la foi et la raison ne peuvent en aucun cas se contredire. L'expérience de la foi ne peut jamais contredire la logique rationnelle et le croyant n'est pas invité à croire en quelque chose que son entendement récuse. C'est ainsi que Rabbi Juda Halévi dira un peu plus loin (§ 89) :

« Dieu me préserve de l'absurde et de ce que l'intellect tient pour irrationnel. »

Et déjà au § 67 :

« À Dieu ne plaise que la Thora enseigne quoi que ce soit que contredise une expérience ou une démonstration. »

Cela ne signifie pas seulement qu'une foi illogique est incapable de se maintenir ; cela est évidemment vrai, mais ce n'est qu'un aspect second de ce que Rabbi Juda Halévi veut nous faire comprendre. C'est que l'intellect humain résulte lui-même de la création divine. Il est la voie de l'attachement à Dieu. Dieu a créé l'homme avec un intellect droit, afin qu'il puisse agir grâce à lui et que par lui il connaisse son Créateur. Si l'expérience et la raison semblent en contradiction, c'est la preuve qu'une erreur s'est glissée dans l'interprétation de l'expérience ou dans le fonctionnement de la raison.

Les maîtres du Talmud font souvent référence à l'origine divine de la fonction intellectuelle. La guémara demande souvent : « pourquoi avons-nous besoin d'un verset ? Nous aboutissons à la

même conclusion par le raisonnement ! » L'autorité de la raison suffit à fonder l'obligation et le recours au verset serait superflu. Pour illustrer jusqu'où cela va, il faut savoir que la règle bien connue selon laquelle l'interdiction du meurtre ne peut être transgressée même sous menace de mort[51] s'apprend d'un raisonnement et non d'un verset ; il n'existe aucun fondement scripturaire à ce sujet[52].

C'est pour cette raison que Rabbi Juda Halévi est attentif tout au long du livre à fonder les principes de la foi sur la raison et l'intellection, et ne se contente pas de la puissance de l'expérience spirituelle, aussi intense soit elle. Le livre du Kouzari en tire sa pertinence pour chaque génération, pour tout homme, même pour celui que n'impressionne pas l'expérience antique et vénérable et qui ne parvient pas à s'identifier aux événements du passé.

La plupart des événements relatés dans la Thora se sont produits à son époque et il est raisonnable de penser qu'ils sont authentiques ; la preuve que le *'Haver* en tire pour fonder la vérité du récit est de nature intellectuelle : lorsque la Thora a été donnée par Moïse, faisant état des événements survenus dans le passé, ceux-ci étaient encore présents à la mémoire historique de ses interlocuteurs. De la génération de la tour de Babel, qui fut celle où vécut Abraham, à la sortie d'Égypte ne se sont écoulés guère plus de 500 ans qui ne représentent qu'une durée relativement courte en termes d'histoire. Les gens connaissent les faits historiques appartenant à une période de ce genre. Il n'est pas possible de venir raconter en détail des événements qui ne se sont jamais produits aux héritiers de l'époque et de la région concernées. Aucune population n'acceptera de croire au récit d'une histoire ni ne l'adoptera pour vraie à moins d'avoir de bonnes raisons de croire à son authenticité parce que la tradition des faits se sera transmise de génération en génération et qu'elle constitue

---

[51] Si quelqu'un est menacé de mort s'il ne tue pas telle personne qui lui est désignée, il doit se laisser tuer plutôt que de commettre un meurtre.

[52] Cf. Sanhédrin 74 a.

son arrière-plan culturel et identitaire.

Aujourd’hui encore, 3 500 ans après la Révélation de la Thora, aucune preuve n’est encore venue contredire son récit et aucune découverte n’a été en mesure d’en dénoncer la vérité historique. Il existe bien des théories et des propositions alternatives mais elles ne constituent en rien une preuve ni une démonstration d’inexactitude. Ceci en soi peut même être considéré *a contrario* comme une preuve de son authenticité !

Toutefois, ce n’est pas l’historicité événementielle qui importe à la Thora, mais surtout le sens – à la fois direction et signification – de cette histoire, l’histoire spirituelle de l’humanité.

Histoire spirituelle des origines au Sinaï

Paragraphe 47

Rabbi Juda Halévi présente une thèse parfaitement élaborée concernant le développement spirituel de l'humanité au travers des âges ; chemin faisant, il renouvelle la signification traditionnelle de certains versets.

Au paragraphe 47, le *'Haver* décrit les avatars de la dimension divine depuis le premier homme jusqu'à ce qu'elle se soit étendue à tout le peuple d'Israël. Il explique comment elle est passée de père en fils, génération après génération, jusqu'à ce qu'elle parvienne à Jacob et à ses fils. Il n'énumère pas toutes les générations ni toutes les personnalités par qui la dimension divine s'est transmise, n'en signalant qu'une sélection :

> « le détail en est connu depuis Adam et Cheth et Enoch jusqu'à Noé, puis jusqu'à Chem et 'Ever pour arriver jusqu'à Abraham, Isaac et Jacob, et de là jusqu'à Moïse… »

Il est évident que le choix des noms mentionnés par Rabbi Juda Halévi n'est pas gratuit. En effet, au § 95, il s'étend sur le thème de la transmission de la dimension divine et là encore, il ne cite que ces noms-ci.

Toute une théorie se révèle à nous par ce biais. Rabbi Juda Halévi identifie en l'humanité un processus d'évolution depuis la Création jusqu'à la Révélation et il mentionne ceux des hommes qui, en leur temps, ont été les jalons d'un développement supplémentaire de l'identité humaine. Nous essayerons d'en expliquer les articulations dans les passages suivants. Ce faisant, nous expliquerons aussi les versets eux-mêmes à la lumière de la lecture de Rabbi Juda Halévi.

Le premier homme et la dimension divine

Le premier homme est la preuve vivante du fait que la dimension

divine ne rend pas l'homme invulnérable à la faute. Il fut, en effet, le premier à qui la dimension divine fut confiée. Œuvre des mains du Créateur et toute perfection, il devait la posséder afin de la transmettre à sa descendance. Mais l'homme n'a pas seulement été créé porteur de la dimension divine, il a aussi été créé libre. La dimension divine ne garantit donc pas que l'homme ne fautera pas. Il est voué à être juste, mais il ne l'est pas d'emblée. Sans l'effort soutenu vers l'accomplissement du bien, le risque de l'échec et de la faute est très réel. La dimension divine permet à l'homme de devenir meilleur, de devenir qui il doit être, mais ne le met pas à l'abri du faux pas.

La naissance de Cheth

Abel ayant été tué par Caïn, il naquit à Adam et Ève un fils qui fut nommé Cheth et qui fut dépositaire de la dimension divine.

Abel la possédait avant lui, mais pas Caïn ; jaloux, celui-ci tua son frère. Rabbi Juda Halévi propose une explication originale de ce meurtre. Caïn était jaloux d'avoir été privé de la dimension divine. C'est pour cela qu'il frappe son frère à mort. Ève rend compte du nom de son fils Cheth[53] : « car Dieu m'a établi une autre postérité en place d'Abel parce que Caïn l'a tué. » Le nom de Cheth signifie en effet « celui qui est stable » c'est-à-dire ferme et inébranlable. Celui qui ne pourra pas être tué. Adam a dû mettre un fils au monde qui poursuive son œuvre, c'est-à-dire qui soit détenteur de la dimension divine disparue avec Abel. Il est possible de déduire cela des versets qui reviennent sur la naissance de Cheth et qui précisent[54] : *« Adam vécut cent trente années et il engendra à sa ressemblance et selon son image, et il appela son nom Cheth. »* L'expression « à sa ressemblance et selon son image » désignant Cheth – c'est-à-dire à l'image et à la ressemblance d'Adam – fait allusion au fait qu'il portait en lui comme son père la dimension divine. C'est bel et bien Cheth qui sera son

53 Genèse IV, 26.

54 Genèse V, 3.

digne successeur.

L’œuvre spirituelle d’Enoch

La Thora elle-même témoigne clairement du fait qu’au temps d’Enoch se produisit une révolution spirituelle dans le monde[55] : *« À Cheth aussi, il naquit un fils et son nom fut appelé Enoch ; c’est alors qu’on commença à invoquer le Nom d’Hachem. »* que signifient les mots « *c’est alors qu’on commença à invoquer le Nom d’Hachem »* ?

Le mot traduit par le verbe commencer peut être rattaché à la racine <‘HUL> ou à la racine <‘HLL>. Elle signifie alors « profaner ». Jouant de cette ambiguïté, Rachi explique : *« C’est alors qu’on a profané le Nom en commençant à appeler les noms de l’homme et les noms des icônes du Nom du Saint béni soit-Il afin d’en faire des objets de culte étranger et de leur donner des attributs de divinité. »* C’est le commencement de l’idolâtrie dans le monde. Maïmonide donne une explication analogue au début de ses Règles au sujet du culte étranger : « Au temps de Enoch, les hommes ont commis une grande erreur … et Enoch lui-même faisait partie de ceux qui se sont trompés… etc. »

J’ai entendu une explication donnée par le rav Yaaqov Herzog, le fils de l’ancien grand rabbin d’Israël, et il me semble que cette explication – quelque peu modifiée par nos soins – correspond bien à l’approche de Rabbi Juda Halévi exposée ici. Après que Caïn eut tué Abel, il eut des enfants et toute une humanité se développa à partir de lui : Caïn enfanta ‘Hanokh qui enfanta ‘Irad qui enfanta Mé‘houyaël qui enfanta Métouchaël qui enfanta Lemekh qui eut lui-même des enfants de ses deux épouses ‘Ada et Tzila. Caïn, jaloux de Cheth comme il l’avait été d’Abel, et pour les mêmes raisons, pouvait croire qu’il pourrait aussi tuer Cheth. Mais quand Cheth eut à son tour un fils, il devint clair que le mal ne se développerait pas dans le monde sans rencontrer d’obstacle. Le côté du bien avait désormais ses

---

[55] Genèse IV, 26.

défenseurs. « Alors on commença à invoquer le Nom d'Hachem ! » Les hommes, spontanément, se mirent à invoquer Son Nom, ayant constaté qu'Il étendait sa protection sur le monde, qu'Il avait assuré une postérité à Cheth né pour remplacer Abel assassiné. Il est aussi possible d'ajouter que les mots « invoquer le Nom d'Hachem » décrivent le fait qu'Enoch priait Dieu. C'est dire qu'en cette génération une nouvelle dimension spirituelle est apparue, une dimension positive. Il se peut aussi que « invoquer le Nom d'Hachem » signifie qu'Enoch a commencé à enseigner et à répandre la connaissance de Son Nom dans le monde, qu'il a commencé à exploiter la dimension divine qu'il portait en lui pour faire progresser le monde. Nous assistons ici à un développement nouveau dans l'histoire, car ni Adam ni Cheth n'ont fait usage de la dimension divine pour faire progresser le monde d'un point de vue spirituel. Enoch fut le premier à le faire.

Les « fils de Dieu » et la dimension divine

Le récit biblique fait soudain apparaître des personnages qu'il désigne par l'expression étrange « les fils de Dieu », *bené haElohim*. Il s'agit en fait des initiés de la descendance d'Enoch porteurs de la dimension divine.

Rabbi Juda Halévi passe en effet sans transition de Enoch à Noé, à l'époque du Déluge. Il ne mentionne pas du tout les générations intermédiaires. Il nous livre toutefois allusivement une remarquable explication des derniers versets de la paracha de Béréchit. Au § 95, le *'Haver* dit :

> « Les choses se poursuivirent ainsi jusqu'à Noé, chez les êtres d'exception qui étaient avisés, semblables à Adam et appelés « fils de Dieu » ; ils étaient accomplis physiquement et moralement, en longévité, en sciences et en puissance. »

Les derniers versets de la paracha de Béréchit, avant que ne fut décrété le Déluge, racontent :

> « et ce fut, lorsque l'homme eut commencé à se multiplier à la surface de la terre, des filles leur naquirent. Et les fils de Dieu apprécièrent les filles de l'homme car elles étaient bonnes et ils se prirent des femmes de tout ce qu'ils choisirent… les *néfilim* apparurent sur terre en ces temps-là, et plus tard aussi, chaque fois que les fils de Dieu s'approchaient des filles de l'homme et qu'elles leur enfantaient, ceux-là sont les héros qui de tout temps sont les hommes de renom. »

Rachi explique : « les fils de Dieu, ce sont les princes et les notables. » La Thora décrit de quelle manière ces personnages puissants auraient capturé des femmes et les auraient violées. C'est cette dégénérescence morale qui aboutit finalement au Déluge. Telle n'est pas l'orientation de la lecture de rabbi Juda Halévi. Certes, il se contente d'expliquer la notion « fils de Dieu » ; mais cela suffit à comprendre tout le passage d'une manière différente. Les fils de Dieu, dit-il, ce sont les hommes qui disposaient de la dimension divine. Quelle fut leur faute ? Ce fut d'avoir pris des femmes « de tout ce qu'ils choisirent ». Ils auraient dû ne prendre que des femmes qui leur convenaient, des femmes elles-mêmes douées de la dimension divine ; mais non, ils ont pris des femmes de ce point de vue « quelconques ». Traduisons en concepts contemporains : les fils de Dieu, ce sont les « Juifs » de ce temps-là. Ils sont les hérauts du Nom de Dieu dans le monde. Ils n'ont pas le droit de s'assimiler et de contracter des mariages « mixtes ». Ils ne doivent se marier qu'avec des femmes de leur peuple. Les fils de Dieu ont transgressé cet interdit. Ils ont trahi la dimension divine dont ils étaient les dépositaires, ils se sont pris des femmes en vertu de critères étrangers à leur mission et en cela ils ont failli à leur tâche qui devait être de préserver et de développer cette divine chose qui leur avait été confiée. Et ils l'ont perdue. Cette faute terrible – avec les conséquences qu'elle a entraînées – a finalement été sanctionnée par le Déluge.

Noé

Dès sa naissance, grâce à la dimension divine qui s'était conservée en lui, Noé a été reconnu comme un être à part. La Thora en témoigne :

> « Lemekh vécut cent quatre-vingt-deux ans et il enfanta un fils. Il appela son nom Noé, voulant dire : celui-ci nous consolera de nos œuvres et du chagrin de nos mains, du sol de la terre que Dieu a maudite. »

Rachi explique :

> « avant Noé, ils [les hommes] ne possédaient pas d'instruments pour labourer et il leur en fabriqua. Lorsqu'on semait du blé, la terre produisait des ronces et des épines, à cause de la malédiction du premier homme. Et au temps de Noé, elle s'est apaisée. »

Comment, toutefois, Lemekh a-t-il su dès la naissance de Noé qu'il en serait ainsi ? Que cet enfant aurait une telle influence sur l'histoire du monde ? Quelque chose devait donc être apparent dès ce moment-là ! De même, les midrachim parlant de la naissance de Moïse racontent que la maison s'est tout entière emplie de lumière. Lemekh, qui possédait lui aussi la dimension divine, a pu reconnaître immédiatement que cet enfant était manifestement « spécial » et qu'il finirait par provoquer un changement dans l'histoire du monde. Rabbi Juda Halévi ne formule pas tout cela explicitement mais le développement de l'humanité tel qu'il le décrit éclaire pour nous tous ces versets d'une lumière nouvelle.

Chem et 'Ever

Chem et 'Ever ont commencé à diffuser la spiritualité dans le monde de manière permanente.

Le premier était le fils de Noé et le second son arrière-petit-fils. Les maîtres du Talmud se réfèrent à ces deux personnages comme

ayant été des relais importants dans la transmission de la sagesse originelle : ils ont fondé des établissements d'enseignement où ils diffusaient la connaissance du Créateur et ce que cela impliquait pour les hommes. Ils ont perçu que la dimension divine qu'ils portaient en eux exigeait d'eux une action positive. Il s'agissait d'influer sur les idées et d'aider aux prises de conscience, pas de tenter de s'imposer et de dominer le monde. Il leur fallait prendre leur responsabilité spirituelle dans le monde, à la manière dont il serait plus tard demandé au peuple d'Israël d'être une royauté de prêtres et une nation sainte. Notre père Abraham a lui aussi étudié chez Chem et 'Ever. Il sera appelé 'Ivri, c'est-à-dire descendant de 'Ever, qui donnera « Hébreu » en français. Maïmonide dira quant à lui que c'est de lui-même qu'Abraham a connu son créateur ; de lui-même, c'est-à-dire de manière autonome, sans l'avoir appris. Abraham fera progresser la notion d'école en se déplaçant pour aller au-devant des hommes plutôt que d'attendre qu'ils viennent à lui. Partout où il ira, il diffusera autour de lui l'idée de l'existence divine.

La dimension divine agit en l'homme même à son insu

Rabbi Juda Halévi dit explicitement à propos de Tera'h, le père d'Abraham, que la dimension divine ne s'est pas attachée à lui, bien qu'elle ait été présente en lui par nature à sa racine. C'est par la puissance de la dimension divine qu'il a engendré Abraham chez qui la dimension divine a été présente en acte et pas seulement en puissance. C'est sans doute parce que Tera'h s'est conduit en idolâtre que la dimension divine s'est estompée en lui. Elle était toutefois présente en lui, elle le pénétrait et agissait au travers de lui. La Thora le présente comme ayant pris l'initiative de quitter le pays où il vivait, Ur en Chaldée, pour se rendre au pays de Canaan :

> « Tera'h prit Abram son fils et Loth fils de Haran, fils de son fils, et Saraï sa bru, femme d'Abram son fils, et ils sortirent avec lui d'Ur en Chaldée pour aller au pays de Canaan et ils arrivèrent à 'Haran et s'y installèrent. »

La dimension divine existe au pays de Canaan (ainsi que Rabbi Juda Halévi nous l'apprendra par la suite) ce pourquoi Tera'h a éprouvé le besoin de s'y rendre. Mais du fait que la dimension divine en lui était faible, il n'est pas parvenu à réaliser son projet et il s'est arrêté à 'Haran. Nous apprenons donc que même lorsque la dimension divine n'est pas actuellement discernable, elle n'en est pas moins présente et elle agit sur l'homme même de manière non totalement consciente.

L'innovation d'Abraham

Abraham a étudié à l'école de Chem et de 'Ever. Il y a appris tout ce que la tradition des générations antérieures avait à enseigner au sujet du Créateur. Mais Abraham ne s'en contente pas. Il ne lui suffit pas de rester assis sur les bancs de l'école. Il se lève, marche et va de lieu en lieu pour diffuser la connaissance de Dieu partout où il s'arrête. La Thora raconte que, parti d'Ur en Chaldée pour le pays de Canaan, Abraham s'est arrêté en chemin à 'Haran. Lorsqu'il en repartit, il était déjà accompagné par « toutes les personnes qu'il avait "faites" à 'Haran ». C'était tous les hommes et les femmes qu'Abraham et Sarah avaient « convertis », auxquels ils avaient enseigné la connaissance de Dieu et ce que cela impliquait. Une telle activité n'avait jamais existé auparavant et il s'agit d'une innovation formidable.

Isaac parachève la dimension divine et la mène à sa plénitude

Isaac fut le premier des hommes de la dimension divine à naître en terre d'Israël. Par ordre de Dieu, il ne l'a jamais quittée. Il n'y a pas de doute que la présence de la dimension divine en son lieu de prédilection est de nature à la développer et l'amener à son degré de plénitude.

La dimension divine accompagne l'homme toujours et partout

La dimension divine étant arrivée en Eretz Israël et s'y étant

enracinée, arrive Jacob qui va innover à son tour et nous enseigner une chose importante : on ne perd pas la dimension divine quand on part à l'étranger. Certes, Israël est le lieu privilégié pour la réalisation du projet dont la dimension divine est investie, mais la présence divine accompagne Israël partout où il doit se rendre.

La collectivité est une entité en soi et non un agrégat d'individus

> « Le compte [des années de l'histoire humaine] a été établi à partir de ces hommes divins. C'étaient des individus isolés et peu nombreux, jusqu'à ce que Jacob eut engendré douze fils, ancêtres des tribus d'Israël, qui furent tous dignes de la dimension divine, et le divin établit sa résidence au sein d'une grande assemblée humaine par qui le compte fut conservé. »

À la différence des premières générations où la dimension divine passait par des individus d'exception, Jacob l'a transmise à tous ses fils. Ce fut l'étape la plus décisive du développement de la dimension divine dans le monde. Il ne s'agit pas seulement d'une évolution supplémentaire, mais d'une véritable révolution. Le passage de l'individu à la collectivité n'est pas seulement de nature quantitative. Une collectivité n'est pas un agrégat d'individus. Elle possède, en tant qu'entité, une nature propre. Il s'agit d'un élément fondamental et d'une idée profonde que nous allons tenter d'expliquer aussi simplement que possible.

Il est bien connu que certains rites de sanctification requièrent la présence d'au moins dix hommes adultes formant un *minyane*, un quorum. Ce quorum constitue une assemblée qui possède en tant que telle une sainteté propre. Celle-ci ne dépend en aucune façon des qualités morales ou intellectuelles de ceux qui la composent ; ils peuvent être des sages ou des ignorants, des notables ou de simples gens. La sainteté du *minyane* de dix hommes d'Israël ne procède pas de la qualité des personnes mais du fait qu'il constitue une assemblée

d'Israël. Il est impossible de supprimer cette formidable sainteté. Elle passe de génération en génération. Il est impossible de comparer la sainteté d'un juste isolé, authentique servant de Dieu, pur et saint, qui est en soi comme un Livre de Thora ambulant, à la sainteté de la collectivité constituée par dix hommes d'Israël. Il s'agit de deux niveaux absolument distincts. Le passage de la dimension divine chez des individus à la dimension divine d'une collectivité est révolutionnaire.

C'est là, à tous points de vue, une mutation majeure. Il ne s'agit plus d'un rassemblement d'individus, mais d'une créature radicalement nouvelle et d'une puissance nouvelle tout aussi radicale. Les fils de Jacob n'étaient sans doute pas du niveau d'Abraham, d'Isaac et de Jacob ; ils ont pu, les uns et les autres, échouer en diverses occasions, mais leur réalité spirituelle était une réalité totalement différente de tout ce qui avait existé avant eux. C'est pour cela que les Enfants d'Israël ont bénéficié en Égypte d'une protection providentielle particulière, bien qu'il s'agissait d'un endroit peu propice à la dimension divine, parce que la collectivité d'Israël était le lieu d'une sainteté particulière.

Rabbi Juda Halévi souligne la dimension d'absolue nouveauté que constitue une collectivité douée de la dimension divine collective. Cette mutation a transformé le peuple d'Israël en une grande âme, la *Knesset Israël*, entité en soi que constitue l'Assemblée d'Israël. Chaque membre d'Israël à l'échelle individuelle est une personne particulière, mais il fait partie d'un ensemble qui le transcende. Toute son activité se juge en fonction de sa participation à l'ensemble. Il ne suffit pas qu'une personne soit un juste privé, qu'il vive en sainteté servant Dieu de tout son être, mais coupé de tout environnement – enfermé dans sa tour d'ivoire. Il doit vivre en tant que membre de la collectivité publique. Maïmonide statue que celui qui s'écarte des voies de la collectivité – traduisons : qui se désolidarise de son peuple – même s'il n'a commis aucune transgression, n'a plus de part au monde

à venir[56].

« Chacun en Israël est garant de tous les autres », et cela entraîne des conséquences tant du point de vue légal que du point de vue pratique.

Rabbi Juda Halévi va analyser à présent une des caractéristiques spécifiques de toute civilisation : sa langue.

56 Règles de la *Téchouva* (repentir), chapitre 3, règle 11.

Différenciation des langues

Une langue pour chaque peuple

Chaque peuple possède une langue qui lui est propre, différente des autres mais répondant toutefois à des principes semblables.

Qu'est-ce que cela signifie ?

Paragraphes 53 à 59

La formulation de rabbi Juda Halévi est ici assez obscure et peut donner à lieu à des interprétations diverses que nous allons explorer.

Elle commence par un dialogue :

§ 53 Le *'Haver* dit : penses-tu que les langues soient éternelles et qu'elles n'ont pas de commencement ?

§ 54 Le Kouzari dit : non. Elles sont créées par convention. La preuve en est qu'elles sont composées de noms, de verbes et de mots, et ceux-ci sont formés de sons émis par les organes de la parole.

§ 55 Le *'Haver* dit : As-tu jamais vu quelqu'un inventer une langue de toute pièce ou entendu que quelqu'un l'aurait fait ?

§56 Le Kouzari dit : ni vu ni entendu. Il ne fait pas de doute que son apparition se soit produite au cours d'une parmi les générations. Et il n'existait pas auparavant de langue convenue que certains auraient adoptée et non d'autres.

Qu'est-ce que le *'Haver* cherche à prouver ?

Nous présentons ici trois interprétations de ce texte sans en faire

l'exégèse pour montrer comment ses propositions s'intègrent dans les passages reproduits ci-dessus.

Explication du Rav Aviner : chaque peuple possède une âme particulière

Le rav Aviner[57] explique que le *'Haver* montre ainsi que le développement d'une langue est l'expression de l'âme de chaque peuple et qu'elle prouve l'intervention divine dans la création des peuples. La notion de peuple qui développe sa propre culture spécifique et sa langue spécifique, processus qui se produirait de lui-même sans décision particulière, prouve la création divine. Chaque nation possède une force divine interne qui lui est propre. Et elle s'exprime au travers de sa langue et de sa culture. La langue vernaculaire d'un peuple évolue, mais si nous essayons de déterminer son origine, nous ne parviendrons pas à trouver comment elle a commencé. Il y a là une œuvre divine, une création spécifique propre à chaque nation correspondant aux caractéristiques qui lui sont propres. Cette conception donne une dimension supplémentaire à la notion de collectivité mentionnée précédemment et prouve que chaque collectivité a une existence en soi et n'est pas un simple amalgame d'individus. Le Rav Aviner a mis l'accent sur le dernier paragraphe que nous avons cité : l'apparition des langues est un développement propre à chaque peuple.

Rav Tolédano : origine unique de toute l'humanité

Pour le rav Chlomo Tolédano[58], Rabbi Juda Halévi a ici pour objectif de prouver l'origine unitaire de toute l'humanité. Bien que nous puissions constater la présence d'un grand nombre de nations et

---

57 Chlomo Aviner, *Le Livre du Kouzari*, commentaire, 3 volumes, Sifriat Hava, Beth El, s. d. [en hébreu].

58 Chlomo Tolédano, *La pensée et la parole 3, Le Kouzari*, Librairie Séfaradite, Ohr Hamaarav, 5768 (2008), [en hébreu].

de langues, on peut montrer qu'elles ont toutes une origine commune. Le rav Tolédano met l'accent sur les propos du Kouzari :

> « Elles sont créées par convention. La preuve en est qu'elles sont composées de noms, de verbes et de mots, et ceux-ci sont formés de sons émis par les organes de la parole. »

Le fait que toutes les langues soient composées de mots, de verbes et de noms, et que leur prononciation soit formée de sons correspondant aux organes de la parole (à la différence des animaux dont les sons proviennent de la gorge et ne sont pas modulés) prouve qu'elles ont la même origine. L'idée de l'unité de l'humanité est soutenue par le *'Haver* au moyen de preuves supplémentaires, telles que le compte des jours de la semaine et le système décimal.

Rabbi Yéhouda Moscato : preuve de la création

Rabbi Yéhouda Moscato, auteur du commentaire traditionnel *Qol Yéhouda*, rédigé au XVIe siècle, explique que la question des langues est évoquée ici en prélude au thème de la création opposée à la thèse de l'éternité du monde. Le *'Haver,* par le développement des langues et leurs divisions selon les diverses nations, démontre le fait que les langues ne peuvent pas être éternelles et qu'elles ont évidemment été créées à un moment donné à partir duquel elles se sont développées. De même, toutes les autres conventions humaines, telles que le compte des jours de la semaine et le compte décimal sont évidemment apparus à un certain moment et n'ont pas existé de tout temps. C'est bien la réponse du Kouzari à la question du *'Haver* : Non les langues ne sont pas éternelles. Elles sont créées par convention.

D'après cette lecture, le sujet des langues évoqué ici se rapporte en fait à des notions qui apparaîtront plus tard dans le livre et leur servirait en quelque sorte d'introduction. Les autres explications que nous avons citées considèrent quant à elles que la question des langues complète les développements préalablement présentés dans le

livre.

Certes, la multiplicité des explications possibles prouve la richesse des propos de rabbi Juda Halévi ; mais en même temps, elle en souligne la complexité. Il me semble qu'un autre aspect doit encore être mis en évidence pour en avoir une vision satisfaisante.

Autre explication : harmonie de la création

La création est harmonieuse et l'unité de l'humanité se manifeste au travers des langues, du décompte des jours de la semaine et du système décimal universellement admis.

Lors de la création, divers niveaux d'être ont été constitués. Les niveaux du minéral, du végétal, de l'animal, de l'être doué de parole et le niveau de la prophétie ont déjà été mentionnés ci-dessus. Toutefois, malgré ces niveaux distincts, l'ensemble forme un tout harmonieux ; il comporte une unité merveilleuse et il fonctionne comme un organisme entier composé de nombreuses parties. On en a vu plus haut l'exemple avec Israël en tant que « cœur des membres », toutes les nations ensemble ne formant qu'un seul corps. Si nous parvenons à considérer la Création tout entière comme une unité harmonieuse, nous saurons reconnaître que c'est une création divine. C'est la Thora qui a révélé le secret de l'harmonie de la création.

La Thora descendue dans le monde a révélé aux hommes l'histoire de l'humanité et leur a expliqué les processus qui sont intervenus depuis l'instant de la création jusqu'au temps du Sinaï :

> « Il leur a révélé ce qui était occulté et leur a fait connaître comment le monde a été créé ainsi que les généalogies de l'homme avant le Déluge depuis Adam, le premier homme. Et comment s'est produit le Déluge et comment se sont succédé les généalogies des soixante-dix nations descendant de Chem, 'Ham et Japhet, les fils de Noé. Et comment les langues se sont séparées, et où [les

hommes] ont résidé et comment les métiers se sont développés et la construction des cités, ainsi que les années du monde depuis Adam et jusqu'à ce jour.

Ces informations ont prouvé aux hommes qu'ils étaient des éléments d'une même création, et que leur présence dans le monde n'était ni fortuite, ni dépourvue de sens.

Pour le prouver et le souligner, le *'Haver* choisit de mentionner quelques faits qui prouvent l'harmonie humaine. Bien que les nations soient différentes les unes des autres par leur culture, leur langue et leur mode de vie, elles possèdent un certain nombre de caractères communs, lesquels sont la preuve éclatante de leur unité fondamentale. Le *'Haver* signale le cas des langues et de leurs caractéristiques communes, le nombre consensuel des jours de la semaine et le système décimal admis dans le monde entier. L'harmonie de la création prouve que le monde n'est pas le produit d'un hasard, mais d'une volonté.

Mais affirmer l'harmonie de la création implique très précisément l'affirmation de la création elle-même. Or, la nature fonctionne selon des lois déterministes qui permettent de la croire éternelle. C'est à l'élucidation de cette alternative – création ou éternité du monde – que rabbi Juda Halévi va maintenant s'attaquer.

Création ou éternité du monde ?

Paragraphes 60 à 67

Rabbi Juda Halévy et Maïmonide affirment tous deux que la croyance en l'éternité du monde ne contredit pas la Thora, ce qui est fort surprenant !

À partir du § 60, Rabbi Juda Halévi entreprend une démarche philosophique compliquée portant sur l'un des sujets classiques de la théologie : le monde est-il créé ou éternel ?

La conclusion à laquelle il aboutit est absolument invraisemblable pour la conscience d'un croyant. En voici la teneur (§ 67) :

> « Le problème de la création et de l'éternité du monde est difficile à résoudre, et les arguments en faveur des deux thèses s'équilibrent. C'est la tradition transmise par prophétie depuis Adam, Noé et Moïse qui fait prévaloir la thèse de la création comme plus crédible que l'argumentation logique. Et si le croyant de la Loi révélée devait admettre l'existence d'une matière originelle éternelle (le « hyle ») et d'un grand nombre de mondes antérieurs à ce monde-ci, il n'y aurait de ce fait aucun défaut dans sa foi dans le fait que ce monde est créé depuis un temps déterminé et que les premiers hommes ont été Adam et Noé… »

On aurait pu s'attendre à ce que le *'Haver* affirme que le monde est bien évidemment créé *ex nihilo* par le Créateur béni soit-Il et qu'à Dieu ne plaise que l'on dise que le monde est éternel. Au lieu de cela, il énonce calmement que les deux possibilités font sens toutes deux et qu'elles ne contredisent pas les données de la foi. Il dit en outre que notre affirmation au sujet de la création ne procède que de la tradition que nous avons reçue de nos ancêtres telle qu'elle est relatée par la Thora. Un homme dirait-il que le monde est éternel, nous n'en ferions

pas un hérétique pour autant.

On trouve un discours assez semblable chez Maïmonide dans le chapitre 25 de la 3e partie du Guide des égarés où il distingue la thèse aristotélicienne de la thèse platonicienne (qu'il a explorées longuement au chapitre 15) et où il affirme que la thèse platonicienne de l'éternité du monde ne contredit pas la Thora ni la foi, mais que nous croyons quant à nous que Dieu a créé le monde, qu'Il le dirige et fait des miracles contraires à la nature comme Il le veut, ainsi que nous en avons reçu la tradition de nos ancêtres.

Il nous faut comprendre comment il est possible d'affirmer que la thèse de l'éternité du monde ne contredit pas les données de la foi d'Israël et ne constitue pas une négation de l'existence du Créateur. Apparemment, c'est l'essentiel de l'idée de création. De plus, il y aurait là une négation du pouvoir du Créateur de faire ce qu'Il veut. Il ne pourrait pas même créer *ex nihilo* mais seulement à partir d'une substance préexistante et éternelle.

Définitions de vocabulaire

Peut-être un aspect non négligeable du problème tient-il à notre compréhension du vocabulaire philosophique utilisé. Il existe en effet un usage généralement admis pour affirmer que le terme « antérieur », *qadmôn*, en hébreu, doit être compris comme signifiant « éternel ». Mais peut-être n'en est-il pas ainsi ; peut-être signifie-t-il exactement ce qu'il dit, à savoir une idée d'antériorité : cela signifierait que le monde aurait été créé en un temps « ancien » mais pas qu'il serait de tout temps existant, c'est-à-dire éternel.

Je voudrais citer à ce sujet ce qu'a écrit mon grand-père, le rav Ézéchiel (Isidore) Epstein, docteur en philosophie, dans son livre *La Foi du judaïsme*. Il dit en substance qu'il existe une grande confusion conceptuelle qui empêche de comprendre convenablement les textes des auteurs médiévaux. Lorsque ceux-ci disent que le monde est « antérieur », ils ne veulent pas dire qu'il est éternel sans

commencement et qu'il n'a aucunement été créé mais qu'il existe de tout temps. Jamais une telle idée ne leur est venue. Maïmonide a même commencé son *Michné Thora* en affirmant :

> « Le principe des principes et le pilier des sciences est de savoir qu'il y a un Existant premier qui fait exister tous les existants ; tous les existants depuis le ciel et jusqu'à la terre et tout ce qu'il y a entre eux n'existent que par la vérité de Son existence… La connaissance de cette chose est un commandement positif ainsi qu'il est écrit : "Je suis le Seigneur ton Dieu". Quiconque admettrait en sa pensée qu'il y aurait un dieu autre en dehors de Lui enfreint un commandement négatif, ainsi qu'il est écrit "tu n'auras point d'autre dieu…" ; ce serait donc un hérétique, car il s'agit là d'un principe capital dont tout le reste dépend. »

Autrement dit, le Saint béni soit-Il a créé le monde *ex nihilo* « et fait exister tout existant » et il n'existe aucune matière quelle qu'elle soit que le Créateur n'aurait pas créée.

L'expression « monde antérieur » signifie que le monde serait plus ancien qu'on ne le croit. Si le compte des années s'établit pour nous à 5775 et que quelqu'un affirme qu'il serait réellement plus vieux que cela, il prétend alors que le monde est « antérieur » (à cette date).

En d'autres termes, nous nous trouvons confrontés à deux questions différentes. L'une est une question de date : le monde a-t-il été créé il y a un certain nombre d'années, selon le décompte traditionnel qui nous sert à dater le temps passé depuis la Création du monde, ou bien aurait-il été créé à une date plus ancienne, ce qui renverrait à la notion d'un monde « antérieur » ? La deuxième question concerne le fait de savoir si le monde a été créé *ex nihilo*, à partir de rien, ou à partir de quelque chose. Il n'y a jamais eu à ce sujet la moindre dissension entre les sages d'Israël, et jamais aucun d'eux n'a acquiescé à l'idée que le monde aurait été créé à partir d'une substance préexistante. Toute la nature de la Création et son essence

même est d'avoir été opérée *ex nihilo*.

Puisqu'il en est ainsi, nous pouvons maintenant comprendre les propos de rabbi Juda Halévi et de Maïmonide. Du point de vue de la religion et de la foi, il ne fait pas de différence que l'on dise que le monde est vieux de 5775 ans ou davantage – serait-ce de quelques millions ou milliards d'années. L'âge du monde n'est pas un principe dont l'affirmation ou la négation change quoi que ce soit à l'essence de la foi. Il ne s'agit que d'un détail quantitatif. À ce sujet, il n'existe pas de preuves absolues. Le Juif pieux s'en remet à cet égard à la tradition reçue de ses pères, laquelle repose sur ce que nous avons reçu de Moïse notre maître au Sinaï. Mais même si quelqu'un parvenait à démontrer que le monde est plus ancien, et qu'il a été créé antérieurement à la date fixée selon notre calendrier, cela ne constituerait en rien une contradiction de notre foi. C'est une information que nous pourrions faire nôtre. Il faudrait pour cela expliquer les versets de telle sorte qu'ils rendent compte des calculs requis ; en effet, la religion et la foi ne nient jamais les données intellectuelles et scientifiques démontrées.

Considérons dès lors les propos de Rabbi Juda Halévi :

> « Le *'Haver* déclara : d'où tirerions-nous une démonstration à ce sujet ? À Dieu ne plaise que la Thora enseigne quoi que ce soit qui contredise une preuve ou une démonstration. Mais elle fait état de miracles qui rompent le cours naturel des choses, créent des choses nouvelles ou transforment une chose en une autre, pour prouver la sagesse du Créateur du monde et Son pouvoir de faire ce qu'Il veut et quand Il le veut. »

Autrement dit, s'il existe une preuve certaine, il est hors de question que la Thora s'y oppose. Mais ce qui importe du point de vue de la Thora, c'est la connaissance du fait qu'il est au pouvoir de Dieu de créer et d'intervenir dans le monde au moyen de miracles qui rompent avec les lois de la nature et qu'il est en Son pouvoir de

gouverner le monde à Sa guise.

> « Quant à la question de la création et de l'antériorité, elle est difficile à résoudre. »

Nous ne savons pas avec certitude quel est l'âge du monde ; s'il est conforme à notre manière de compter ou s'il est plus ancien.

> « …et les arguments en faveur des deux thèses s'équilibrent. C'est la tradition transmise par prophétie depuis Adam, Noé et Moïse qui fait prévaloir la thèse de la création comme plus crédible que l'argumentation logique. »

Notre calendrier se fonde d'une part sur une tradition vénérable reçue et transmise et d'autre part sur la prophétie.

> « Et si le croyant de la Loi révélée devait admettre l'existence d'une matière originelle antérieure »

À savoir qu'il existerait une certaine substance qui aurait été créée plus anciennement,

> « et d'un grand nombre de mondes antérieurs à ce monde-ci, il n'y aurait de ce fait aucun défaut dans sa foi dans le fait que ce monde est créé depuis un temps déterminé et que les premiers hommes ont été Adam et Noé… »

Il n'y a aucun problème de foi à dire qu'ont existé des mondes antérieurement à ce monde-ci et qu'ils ont tous été formés à partir d'une substance première que Dieu a créée *ex nihilo*, mais ce monde-ci tel que nous le connaissons a été créé il y 5774 ans et son commencement a été Adam et Ève, comme le raconte la Thora.

La Création et sa description

Concernant l'âge du monde, il existe une certaine confusion. D'une part, nous sommes habitués à dire que le monde a été créé il y a

5774 ans, conformément au décompte traditionnel. D'autre part, il existe tout un ensemble de théories scientifiques d'après lesquelles le monde serait bien plus vieux, de plusieurs millions d'années. Ces contradictions entre la Thora et la science ont déjà fait l'objet de bien des discussions, et toutes sortes de solutions ont été proposées pour aplanir les oppositions. Il faut dire qu'il n'existe pas de preuve de l'existence d'une histoire humaine antérieure à cette date de la création conforme à la tradition juive. Les datations proposées concernent l'âge du monde lui-même, son atmosphère et les transformations qu'il a subies, l'âge d'un homme anonyme dont les faits et gestes nous seraient inconnus, etc.

Il est intéressant de voir comment les anciens, Rachi, Nahmanide, ont expliqué les versets de la Genèse et comment ils ont traité de l'âge du monde. Un examen de leurs textes montre clairement qu'il n'y a là aucune question de principe véritable et que le sujet n'est pas tellement significatif. Ce n'est pas pour rien que ni Rabbi Juda Halévi ni Maïmonide n'ont estimé nécessaire d'en disputer.

Voici ce qu'écrit Nahmanide à propos de l'expression « tohu-bohu » (Genèse I, 2) :

> « Le Saint béni soit-Il a créé toutes les créatures à partir du néant absolu… mais Il a fait sortir de ce néant total et absolu une substance très ténue, sans consistance, mais douée d'une faculté génératrice prête à recevoir une forme et à passer de la puissance à l'acte ; c'est la matière primordiale que les Grecs appelaient le hyle *(hulê)*. Et après le hyle, Il n'a plus rien créé, mais Il a agencé et fait, car Il a tout produit à partir du hyle, Il a revêtu les formes et les a organisées… et cette substance appelée hyle s'appelle en hébreu *tohu*… et la forme qui revêt cette substance s'appelle en hébreu *bohu*, qui est un terme composé des mots *bo* et *hou*, signifiant « il est en lui ».

La création primordiale *ex nihilo* a consisté en la création d'une substance originelle infinitésimale que la Thora désigne du terme de « tohu » mais qui contenait tout le potentiel de créativité du monde, ce pourquoi cette dimension est appelée « bohu » qui désigne la présence de la dynamique de l'existence d'où tout, en fin de compte, sera généré. C'est à partir de cela que le Créateur a formé le monde tel que nous le connaissons aujourd'hui. (Y aurait-il là une quelconque analogie avec la théorie du Big Bang ?)

Ainsi comprise, la création ne s'est pas nécessairement produite à la manière dont le premier chapitre de la Genèse en parle, à propos de ce qui fut le premier jour et le deuxième jour, etc. il s'agit de la description d'une évolution ou d'un développement. Au départ, tout est contenu en germe dans une substance infinitésimale à partir de laquelle va se développer et se structurer et s'organiser un monde complexe issu de cette substance primordiale. Combien de temps a duré ce processus ? Nous ne le savons pas. Il est toutefois possible qu'il ait duré très longtemps avant même l'étape d'organisation décrite en ce chapitre un de la Genèse.

Rachi lui-même a écrit des choses analogues dans son propre commentaire, à propos de ce qui apparaît au quatrième jour, lors de la formation des luminaires :

> « Ils ont été créés depuis le premier jour, et au quatrième jour, Il leur a enjoint d'être suspendus dans le firmament ; de même, chacun des composants des cieux et de la terre est déjà présent dès le premier jour, mais chacun prend sa place au jour qui lui a été désigné. »

Autrement dit, la Création tout entière est déjà « prête » avant le premier jour, et ce que la Genèse décrit tout au long des six jours n'est que l'agencement des différentes parties. Il n'y a donc pas lieu de rechercher dans la description biblique une exactitude factuelle, et nous ne savons pas combien de temps les choses ont été « prêtes » avant d'être mises chacune à la place qui lui revient.

Évolutionnisme et créationnisme

Rien n'empêche de croire aux théories évolutionnistes, dès lors qu'elles ont la Création pour fondement et que, pour ce qui est de l'homme, elles lui reconnaissent « l'image de Dieu » dont parle la Thora.

Il peut donc y avoir une théorie de l'évolution compatible avec le judaïsme. Depuis l'atome élémentaire et jusqu'à la réalité la plus complexe que nous puissions nous représenter. Pourquoi aurions-nous besoin de contester, par exemple, une théorie comme celle de Darwin ?

Il n'y a de fait pas de problème avec l'évolutionnisme. On n'est pas obligé de dire que la Création est apparue toute armée de pied en cap telle que nous la connaissons, ceci sous réserve de quelques postulats fondamentaux :

1) Le commencement originel est une création *ex nihilo*. En l'absence de ce point originel, nous sommes en dehors du cadre de la foi de la Thora. S'il y a eu création *ex nihilo* suivie d'une évolution conforme à la volonté du Créateur et planifiée par Lui, il n'y a là ni contradiction ni hérésie par rapport aux fondements de la foi.

2) La nature de l'homme. L'homme a été créé « à l'image de Dieu ». Il n'est pas le produit d'une mutation contingente. L'âme qu'il porte en lui est une âme divine insufflée en lui par le Créateur. Rien ne nous empêcherait de croire que des créatures humanoïdes aient pu exister il y a des centaines de milliers d'années, mais à un moment donné de l'histoire s'est produit un événement fondateur où l'homme a reçu l'âme divine et c'est à partir de cet être, le premier à être un homme à la manière dont la Bible en parle, que notre humanité s'est développée.

L'importance de la croyance au Créateur

Après avoir vu que la description du processus de la création n'est pas aussi simple qu'il y paraît à première vue, et qu'il ne s'agit pas nécessairement d'un processus étalé sur six jours, et que la Création peut être expliquée de diverses manières, dont certaines ont été évoquées ci-dessus, se pose à nous la question suivante : pourquoi insistons-nous pour enseigner à nos petits au jardin d'enfant « qu'est-ce que Dieu a créé le premier jour ? » et qu'est-ce qu'Il a créé le deuxième jour ? » et ainsi de suite, leur donnant le sentiment que le monde a été créé en six jours. Pourquoi ne pas leur donner l'explication de Rachi ou de Nahmanide ? Pourquoi nous en tenons-nous à la lecture littérale du premier chapitre de la Genèse ?

C'est que la compréhension élémentaire de ces versets est d'une importance capitale. Même si la description ne doit pas être considérée comme factuellement exacte dans tous ses détails, la lecture de ces versets transmet le message de la toute-puissance divine. Par Sa volonté Il a fait ceci et par Sa volonté Il a fait cela. Il a dit et Il a fait. C'est un message capital pour notre situation dans le monde et il se trouve à la base de la foi. Nous recevons depuis l'enfance le sentiment puissant de vivre dans un monde créé par Dieu, un monde dont le Dieu qui l'a créé est aussi la Providence. Il dirige le monde et il existe un lien, une relation entre Lui et l'homme. Il a créé l'homme, lui a insufflé son âme, Il lui a parlé et Il lui donné des instructions. L'homme n'existe pas sans Dieu. Voilà la grande nouveauté apportée par le judaïsme : la relation particulière existant entre le Créateur et la créature. Entre Dieu et l'homme. Comment les choses se sont-elles réellement produites ? Quelle importance ? Ce qui importe, c'est la portée et la puissance du sentiment de foi qui émane de ces versets.

Cependant, même l'homme de foi, le « croyant », vit dans le monde réel et ce monde réel se présente à nous en tant que « nature ». D'où la question : pour l'homme de foi, c'est-à-dire pour la Thora, qu'est-ce que la nature ?

Qu'est-ce que la « nature » ?

Paragraphes 68 à 79

Lien entre Créateur et créature

Le roi des Khazars a bénéficié d'une révélation divine : un ange lui est apparu en rêve et lui a parlé. Pourtant, il peine à admettre qu'une telle relation entre Dieu et la créature soit rationnellement possible.

Le Kouzari, on s'en souvient, s'est mis en quête de la vérité après avoir bénéficié d'une révélation nocturne au cours de laquelle un ange de Dieu lui a parlé en rêve, lui faisant savoir que ses intentions étaient agréées par Dieu mais que sa conduite – ses actes – ne l'étaient pas. Le Kouzari sait donc que Dieu communique avec l'homme : il en a fait lui-même l'expérience. Il ressent cela jusqu'au plus profond de son être et c'est même au nom de cette expérience qu'il a rejeté les affirmations du philosophe qui niait qu'une telle relation soit possible. Le *'Haver* a renforcé sa conviction en lui dévoilant la notion de la « dimension divine » qui permet à certains hommes d'atteindre un niveau très élevé de spiritualité et de préparation à la prophétie. Dieu a donné une Loi au monde, la Thora, et Il parle aux prophètes et transmet aux hommes des messages leur faisant connaître ce qu'Il attend d'eux.

À présent, le Kouzari se ressaisit et tente de comprendre comment cela est possible. L'absolue transcendance de Dieu dont l'Être échappe totalement à l'intelligence des hommes devrait, en toute cohérence logique, donner raison au philosophe, malgré l'expérience vécue ; celle-ci, après tout, pourrait n'être qu'illusoire… Comment l'Infini sans forme ni matière pourrait-il communiquer avec des hommes qui sont par définition des créatures finies et possédant un corps physique et – pour lui – vil ? Et il interroge le *'Haver* :

> « Comment cette énormité s'est-elle installée dans votre conscience, à savoir que le Créateur des corps, des esprits et

> des âmes, des intelligences et des anges – exalté en sainteté au-dessus de toute possibilité d'appréhension par l'intellect humain et à plus forte raison par les sens – puisse entretenir une relation avec l'homme, cette créature vile et méprisable en sa matérialité, même si son essence est merveilleuse. Le plus infime des insectes révèle les prodiges de Sa sagesse que l'entendement ne peut concevoir. »

L'homme est donc une créature complexe et merveilleuse et le Créateur a investi en lui des trésors de sagesse – soit. Mais cela n'explique rien. Une fourmi n'est pas moins extraordinaire en sa constitution. Cet argument ne peut pas servir à établir la légitimité rationnelle de la relation entre la créature et le Créateur.

Nature et essence

Le *'Haver* interroge à son tour : qui est, selon toi, roi des Khazars, à l'œuvre dans la création d'une fourmi ? Et le Kouzari de répondre qu'il existe un consensus parmi les savants pour attribuer cela à l'action de la Nature.

Cette nature est une force intelligente, qui assure l'existence du monde. Telle est la conception qui a cours depuis des temps immémoriaux. À vrai dire, même dans les temps modernes, il y a comme une ruée vers la nature. On recherche les « produits naturels ». Ce qui est « naturel » serait par définition bon pour la santé. Une certaine qualité de vie serait garantie par le fait qu'elle serait « naturelle ». Une tendance écologiste prône l'harmonie avec la nature qui doit être protégée, et affirme que si les hommes savaient vivre « naturellement », sans pesticides et sans modifications génétiques, ils s'éviteraient toutes sortes de maladies. La guérison des malades passerait aussi par un retour aux médecines « naturelles » parce que la nature est sage ! Le Kouzari propose un argument analogue : la nature dirige sagement le monde. Elle obéit à des règles claires et simples ; tous les êtres vivants possèdent une nature

spécifique qui assure leur fonctionnement et l’homme lui-même doit se conduire en accord avec sa nature.

Cependant, pressé par le *‘Haver*, le Kouzari finit par avouer que le discours « scientifique » attribuant à la « nature » toutes les vertus qui assurent le fonctionnement du monde est finalement privé de sens. Le terme de nature s’avère être comme un synonyme de la sagesse à l’œuvre partout dans le monde, mais il est comme tel un concept vide.

Tel est en fait le cas du monde de la science. Celle-ci fait merveille lorsqu’elle s’occupe de décrire et d’expliquer *comment* le monde fonctionne, c’est-à-dire lorsqu’elle s’en tient au monde des phénomènes. Elle peut dès lors vérifier ses hypothèses en faisant des prédictions quant aux résultats de ses expériences ou de ses calculs. Ces explications restent toutefois extérieures aux phénomènes dont elles ne peuvent jamais atteindre le pourquoi. L’homme est apparu à l’être dans un monde déjà constitué. Il peut en appréhender ce qui l’environne mais guère davantage.

La nature et ses lois

Le *‘Haver*, loin de chercher à détruire la notion de nature, en présente une conception bien moins superficielle que celle à laquelle le Kouzari était arrivé :

> « Les éléments, le soleil, la lune et les étoiles exercent des actions telles que le réchauffement et le refroidissement, l’humidification et le dessèchement et ce qui en découle, sans qu’il soit nécessaire pour autant de leur attribuer autre chose qu’un fonctionnement mécanique, sans intelligence. Par contre, l’octroi d’une forme, de propriétés, tout ce qui fait agir, toute action qui comporte une sagesse visant une finalité, doivent être attribué à un Ordonnateur sage et omnipotent.

> Celui qui appelle « nature » ces choses qui aménagent la matière au moyen du réchauffement et du refroidissement ne fait rien de nuisible, à condition de ne pas leur attribuer une sagesse autonome, de même qu'il ne convient pas d'attribuer à l'homme et à la femme le pouvoir de générer un enfant par leur union, puisqu'en vérité ils ne font que contribuer tous deux à ce que la matière reçoive la forme humaine, mais celle-ci provient du Sage donateur de la forme. »

La nature n'est pas intelligente. Son action est aveugle et mécanique. Elle obéit à des lois qui lui ont été fixées, comme un robot qui fonctionne conformément à la manière dont il a été programmé. La nature n'a pas de volonté, elle n'évalue pas les situations pour décider de la réaction appropriée. Elle exécute des opérations systématiques et déterminées. La nature n'est ni bonne ni morale, elle ne distingue pas entre le juste et le méchant et son fonctionnement peut être terriblement destructeur.

Le *'Haver* se sert du processus de l'enfantement pour donner un exemple du fonctionnement de la nature obéissant à des lois. Lorsqu'un homme et une femme s'unissent, il se produit une émission de semence et un enfant est formé. L'homme et la femme ont-ils créé l'enfant ? Sont-ils parvenus à ce résultat merveilleux de manière autonome, par leurs propres forces ? Il est évident que non ! Ils ont mis en œuvre des instruments que la nature leur a fournis, mis en contact des éléments qui sans eux seraient restés séparés et ont permis ainsi que se produisent les phénomènes de la conception et de la gestation puis de la naissance, tout cela conformément aux forces qui ont été imprimées à la nature. C'est ainsi que l'action de l'homme et de la femme rencontre la loi que Dieu a imprimée dans ce monde. Cette idée est illustrée pas cette phrase du *'Haver* :

> « Surtout, ne rejette pas comme absurde la manifestation d'actions divines admirables dans ce bas-

monde, lorsque les éléments matériels sont prédisposés à les recevoir. »

Non autonomie de la nature

Le Kouzari avait demandé comment une relation entre Dieu et l'homme était possible. Le *'Haver* commence par montrer qu'une telle relation existe entre le Créateur et le monde tout entier, la création entière. Cette « nature » dont tu croyais qu'elle dirigeait le monde n'est autre que l'instrument au moyen duquel Dieu gère Son monde. La sagesse à l'œuvre dans la nature n'est pas celle du mécanisme mais du Créateur qui en dicte le fonctionnement à chaque instant. Si tu croyais qu'il existait un quelconque mécanisme agissant de manière autonome en fonction d'une loi déterminée, telle qu'en parle le verset[59] « Il a édicté une loi immuable », sache bien qu'il n'en est pas ainsi. Le monde n'est pas autonome, c'est Dieu qui le dirige et en assure l'existence. Il « renouvelle chaque jour en Sa bonté l'œuvre du commencement »[60]. La création dépend de la volonté de Dieu. Certes, la nature fonctionne d'après des lois, mais nous voyons qu'il a des choses que nous ne parvenons pas à expliquer. Nous constatons que la science aboutit à une impasse. Si on a pu penser jadis que la science répondrait à toutes les questions, qu'elle résoudrait tous les problèmes, nous savons aujourd'hui que ce n'est pas le cas – même si certains poursuivent encore cette illusion. L'intellect humain ne peut pas comprendre tous les secrets de la création. Des processus entiers fonctionnent sous nos yeux sans que nous puissions expliquer pourquoi ni comment. Des forces cachées agissent dans le monde et l'humanité est incapable de les comprendre, pas plus dans leurs détails particuliers que dans leur ensemble. Il existe une physique et une métaphysique et le meilleur des médecins arrive à un stade où il avoue que désormais, notre seul espoir est la prière. Dieu agit

[59] Psaumes CXLVIII, 6.
[60] Texte liturgique de la prière du matin.

normalement dans le monde par l'intermédiaire des lois de la nature et Il est la source et l'origine des forces naturelles. La cité possède un chef qui la dirige. À la différence d'un « créateur » humain, qui fabrique une table et dès lors qu'il l'a achevée, il n'existe plus aucun lien entre lui et la table qu'il a fabriquée, le Créateur a créé le monde et sa Providence en assure à chaque instant l'existence continuée. Il s'agit là d'une notion qui tire son origine de la Qabbale, à savoir le Nom de Dieu qui emplit tous les mondes. Rabbi Juda Halévi la présente de manière rationnelle pour expliquer le fonctionnement du monde de nature.

La catastrophe de la déification de la nature

Il faut y prendre garde : Rabbi Juda Halévi explique que Dieu agit par l'intermédiaire de la nature, mais il ne dit pas que Dieu est la nature ni que la nature est Dieu. Une telle conception est de nature idolâtre. Elle rejette Dieu hors du monde et considère que ce sont les forces naturelles qui y sont à l'œuvre. Une telle conception est privée de spiritualité et de moralité, elle ne distingue pas entre bien et mal et ne reconnaît que la loi du plus fort. Le peuple d'Israël a fait dans sa chair l'expérience des persécutions et des meurtres au long des générations, mais ceux qui lui ont fait le plus de mal n'ont pas été les chrétiens ou les musulmans, mais les idolâtres. La chrétienté et l'islam, malgré toute leur cruauté, possédaient toutefois une certaine spiritualité et reconnaissaient la notion d'« image divine ». Les communistes et les nazis, au contraire, adeptes de mouvances de nature païenne, adoratrices de la nature, n'accordent aucune valeur à l'homme en tant qu'individu. Ils ont exterminé des populations entières y compris de leur propre peuple sans aucune pitié. La thèse raciale est une explication « naturelle » du fait que le fort doit dominer et que le faible doit disparaître. Nous voyons comment, privé de spiritualité, le monde de nature est sauvage et dangereux et combien il est important que l'homme connaisse la place de Dieu dans le monde, que la nature est pure extériorité et qu'elle n'est pas l'essentiel.

Nature, surnature et dimension divine

Le *'Haver* conclut ses propos du § 77 par une expression sibylline :

> « C'est là la racine de foi et de la rébellion. »

Même quelqu'un qui ne commet pas l'erreur de croire que la nature dirige le monde, qui comprend que Dieu a créé le monde et qu'Il dirige la nature peut encore s'y tromper.

Le Kouzari s'étonne :

> « § 78 – Se peut-il que la racine de foi soit la racine de la rébellion ? »

Le *'Haver* lui répond :

> « § 79 – Oui. Parce que les choses prédisposées à subir l'action divine ne sont pas au pouvoir des hommes qui sont incapables d'évaluer leur quantité et leur qualité. En connaîtraient-ils l'essence qu'ils en ignoreraient encore leurs temps et leurs lieux, leurs connexions et les dispositions de leur exécution. Cela exige une connaissance plénière, parfaitement explicitée par Dieu Lui-même. »

Le monde est empli d'« actions divines ». L'homme se heurte souvent au cours de sa vie à des événements qu'il n'est possible de comprendre que comme intervention divine. Non seulement le monde est dirigé par une sagesse et une raison selon des principes qui nous sont connus par la force de l'habitude, mais il existe encore d'autres forces en œuvre dans le monde. Chaque homme diffère de son prochain, chaque collectivité diffère des autres. Il existe dans le monde une dynamique qui ne s'explique pas. Il existe une dimension spirituelle bien que tous ne soient pas à même de l'éprouver. Pour la distinguer et en reconnaître l'existence, il faut un certain degré de conscience et une préparation appropriée. Pour que le monde fonctionne convenablement, il faut comprendre les principes de son

fonctionnement ; il faut être conscient de la dimension spirituelle du monde, de sa dimension métaphysique, des forces qui y sont à l'œuvre. Il est impossible de travailler dans le monde sans règles ; ce serait agir comme un sot qui distribue des remèdes sans discrimination et qui provoque, sans même le vouloir, dommages et destruction.

Comment saurons-nous quelles sont ces règles et comment le monde fonctionne ? Ici, rabbi Juda Halévi nous surprend. Il fait à nouveau référence à la dimension divine, mais cette fois en un sens différent de celui auquel nous nous sommes habitués.

> « Mais ce qui est bénéfique par essence, c'est la dimension divine et ce qui est nuisible par essence, c'est son absence. »

La dimension divine n'est pas seulement la force que le Juif possède et qui lui permet de recevoir la prophétie. Il s'agit de quelque chose de beaucoup plus profond. Il s'agit de la relation au divin ; c'est la force qui procure à l'homme un lien avec Dieu et grâce à laquelle il peut faire fonctionner le monde tout entier de la manière la plus convenable et la plus bénéfique. La dimension divine est le code approprié à la conduite de l'homme dans le monde. La relation à Dieu ne s'obtient pas par une extase ni par l'éblouissement ou des perceptions. Il s'agit d'une relation qui met l'homme en phase avec Dieu, synchrone. Il sait de science sûre ce qui doit être fait. Il fait la chose qui doit vraiment être faite au moment où il faut la faire. Il agit avec Dieu. Tout cela est bien évidemment lié à la pratique des *mitzvoth* et à une vie de Thora, ce qui sera encore explicité plus avant ; ce n'est que par la Thora et les *mitzvoth* qu'il est possible d'amener la dimension divine à sa plénitude ultime.

La relation de Dieu avec l'homme qui fait l'objet de la quête du Kouzari se révèle dans le judaïsme de la manière la plus formidable. Il ne s'agit pas d'une espèce de pinacle spirituel où l'homme fait l'expérience d'une vision divine du dedans d'une extase spirituelle. Le judaïsme, lorsqu'il est à son apogée et dans la plénitude de sa stature,

fait l'expérience la plus haute de la relation à Dieu dans la vie active ; il agit dans le monde exactement comme il convient à ses lois et à ses règles de toutes ses forces et avec toute la vitalité dont il est capable.

Cette manière de vivre par laquelle s'accomplit et s'épanouit la dimension divine souligne manifestement l'importance de la durée. Si la dimension divine y est soumise, cela signifie-t-il que la doctrine de vérité elle-même en dépend ? Le judaïsme est-il le résultat d'un développement dans le temps ?

Divinité de la Thora

Paragraphes 80-81

Le judaïsme apparaît subitement

Les religions et les systèmes humains consensuels se développent au cours de processus s'étendant sur de longues durées. Mais la Thora et la religion divine apparaissent instantanément, telle une création ex nihilo.

Le roi des Khazars demande comment le judaïsme s'est développé.

Le *'Haver* lui répond que seules les religions naturelles se développent sur de longues durées suivant de lents processus de maturation. Mais le judaïsme n'appartient pas à cette catégorie. Il est apparu soudainement, d'un seul coup.

> « § 80 – Le Kouzari dit : Revenons à notre sujet. Apprends-moi comment votre religion est née et comment elle s'est propagée et s'est fait connaître. Et comment les opinions des fidèles se sont-elles accordées après avoir été divergentes ? Combien de temps il a fallu pour fonder cette foi et pour la consolider jusqu'à ce qu'elle soit parvenue à sa perfection. En effet, à leur début, les religions ne sont sans aucun doute professées que par quelques personnages d'élite qui conjuguent leurs efforts pour faire triompher la doctrine qu'il a plu à Dieu de leur faire connaître. Leur nombre croît et ils tirent leurs forces les uns des autres ou encore un roi surgit qui contraint les masses à s'y soumettre. »

Pour le roi, c'est une évidence que le développement d'une « religion » est un processus de longue durée. Il souhaite donc apprendre ce qu'il en a été du judaïsme et de la Thora : combien de

temps cela leur a-t-il pris pour se former et s'imposer ?

> « § 81 – Le *'Haver* répondit : ne surgissent et ne s'épanouissent de la sorte que les législations rationnelles qui ont leur origine en l'homme. Lorsqu'il l'emporte et obtient le succès, on dit de lui qu'il est assisté et inspiré par Dieu et d'autres choses semblables. Mais la Loi qui a son origine en Dieu surgit soudainement. Il lui est dit, comme au monde qui a été créé : sois ! et elle est. »

Pour être plus précis, le sujet n'est pas le « judaïsme » parce qu'il n'est pas une religion semblable aux autres. Il ne s'agit pas d'un ensemble de dogmes auxquels il faudrait croire et qui imposeraient certaines conduites. Le judaïsme englobe et embrasse le monde entier. Il est une dimension du créé comme tel. La discussion ne porte donc pas ici sur le judaïsme mais sur la manière dont il a été accepté par les hommes : comment a débuté la prise de conscience des hommes concernant la Thora et la dimension nationale juive.

Le *'Haver* répond à cela qu'il n'y a pas eu de processus d'apprentissage, de mise en pratique et de développement. Les choses se sont passées à une vitesse prodigieuse. En un temps très bref après des années de servitude, la possibilité de sortir d'Égypte s'est concrétisée, et quelques jours après la sortie d'Égypte et la traversée miraculeuse de la mer Rouge, la Thora a été donnée au Sinaï. Le changement s'est opéré rapidement, de manière soudaine, à la différence des processus naturels habituels qui nécessitent un long temps de mûrissement. Ce qui prouve bien que ce phénomène est d'origine et de nature divine.

Le Maharal explique ainsi la consommation de la *matza* lors de la soirée pascale[61]. En effet, le commandement concernant la consommation de l'agneau pascal avec de la *matza* et des herbes amères a été donné avant que n'apparaisse le thème de la hâte qui fut

---

[61] Voir Chemoth XII, 8 et 37 à 39.

cause que la pâte n'eut pas le temps de lever. De plus, s'il y eut là une circonstance spécifique à cette génération, pourquoi le commandement a-t-il été étendu à toutes les générations à venir ? En vérité, la hâte appartient à la nature même de la sortie d'Égypte. Dieu a parlé et ce fut. Parce qu'il s'est agi d'un phénomène divin qui modifie la réalité en un clin d'œil.[62]

La parole divine fait irruption soudainement. Elle est chaque fois radicalement neuve et c'est pourquoi la notion de processus de développement est en contradiction avec celle de « dimension divine ». C'est la raison pour laquelle les hommes ont cru de nombreuses années à des théories d'évolution diverses, comme celle de Darwin, et d'autres, pour expliquer – ou plutôt pour remplacer – la création du monde et mettre Dieu hors-jeu. Aujourd'hui c'est la théorie du « Big Bang » qui a les faveurs du public, théorie très différente de celle de l'évolution, mais ce n'est pas ici le lieu d'en dire plus. C'est pourquoi aussi bien Rabbi Juda Halévi que Maïmonide ont préféré retenir l'idée de création plutôt que celle de l'éternité du monde, comme nous l'avons vu plus haut, parce que ces théories de l'éternité impliquent un processus évolutionniste et n'admettent évidemment pas l'idée d'une création à la fois subite et rapide. L'idée ne serait pas hérétique, mais la vérité de la Thora va davantage dans le sens d'une création soudaine : « Dieu dit "qu'il y ait lumière – et il y eut lumière". » Il a parlé et le monde fut. Il parle et Il fait, instantanément. Cette soudaineté est divine. C'est la différence significative entre le judaïsme et d'autres religions. Un jour, la Thora est descendue dans le monde en un instant. Auparavant, le monde était sans Thora et, l'instant d'après, la Thora était là !

Il en va de la création spirituelle comme de la création matérielle. De même que le monde est sorti du néant en un instant, de même la Thora a été donnée en un instant au mont Sinaï. C'est le sens profond du midrach qui enseigne que, depuis le sixième jour du

---

[62] Voir *Guévouroth Hachem*, chapitre 36.

commencement, le monde et tout ce qu'il contient étaient comme suspendus au sixième jour du mois de Sivan à venir où la Thora attendait d'être donnée[63]. Parce que la Révélation de la Thora est semblable à la création ; elle est aussi de la nature d'une création soudaine ex nihilo qui fit apparaître le monde.

Centralité de la Thora ?

Mais si la Thora est aussi essentielle au monde que la création elle-même, pourquoi n'y est-il fait aucune allusion avant la Révélation du Sinaï ? Le livre de la Genèse n'en parle pas. Les Patriarches ne se voient pas informés du fait que leurs descendants la recevront. Certes, il est dit d'Abraham[64] : « Parce qu'Abraham a écouté Ma voix et a préservé Mon observance exécutant Mes préceptes, Mes lois et mes doctrines. » Mais il semble assez évident qu'il s'agissait de l'alliance de la circoncision et d'autres commandements personnels le concernant. Les maîtres du Talmud disent en diverses occasions que les Pères ont observé la Thora tout entière, y compris des dispositions tardives prises semble-t-il bien des siècles après la Révélation… Nous aurons à revenir sur ce point par la suite. Toutefois, les textes bibliques ne parlent explicitement ni de la Thora ni des commandements. La lecture du Livre de la Genèse ne suscite aucune expectative, aucune impatience : mais quand donc la Thora sera-t-elle enfin donnée !? Même dans le Livre de Chemoth, les Hébreux étant assujettis et asservis à l'Égypte, on ne leur annonce pas que lorsqu'ils sortiront d'Égypte ils obtiendront la faveur de recevoir la Thora. Il est certes dit à Moïse[65] « vous servirez Dieu sur cette montagne », mais cette phrase ne contient pas la moindre allusion quant à ce que ce service devra être. Ce n'est qu'*a posteriori* de l'Événement que nous le rapportons à cette annonce. Israël sort d'Égypte et ignore complètement la Révélation qui l'attend. Ce n'est qu'à mesure que la date du 6 Sivan

---

[63] Voir Rachi sur Genèse I, 31.
[64] Genèse XXVI, 5.
[65] Chemoth III, 12.

approche que les choses progressivement se précisent. Il apparaît soudain que le peuple d'Israël s'est haussé au plus haut niveau, jusqu'à l'essentiel et depuis le premier du mois de Sivan des versets de plus en plus nombreux scandent chacun des jours qui passent jusqu'au jour grandiose de la Révélation elle-même.

Une fois l'événement advenu, on s'aperçoit rétrospectivement que tout le processus historique était en quelque sorte orienté vers cet avènement. Les dix générations depuis Adam jusqu'à Noé, les dix générations depuis Noé jusqu'à Abraham, Abraham, Isaac, Jacob, les douze tribus, la descente en Égypte, la constitution du peuple qui en sort vers le désert, tout ceci apparaît finalement tendu vers l'instant où enfin Israël recevrait la Thora au Sinaï.

Et pourtant, la Thora n'en a pas soufflé mot jusqu'au moment où la Révélation s'est produite.

C'est bel et bien de la soudaineté de sa manifestation que nous parlions plus haut. Qu'a posteriori toute l'histoire apparaisse comme orientée vers elle n'empêche pas que ce n'est pas au terme d'une évolution que la Thora est donnée. Elle est donnée quant à elle tout entière dans l'instant de sa Révélation. Subitement, elle est là. Ce n'est pas elle que concernait l'évolution historique qui l'a précédée : c'est le peuple d'Israël qui se préparait à son devenir.

Les Patriarches et la Thora

Mais que signifie donc, malgré tout, l'insistance des sages à nous dire que les Patriarches ont pratiqué toute la Thora avant même qu'elle ait été donnée ? Affirmation qui ne va pas sans soulever nombre de questions et de difficultés lorsqu'il apparaît que telle conduite d'un Patriarche va à l'encontre de l'une des dispositions de la Thora qu'il est censé observer.

Rabbi Juda Halévi pourrait affirmer que les Pères ont eu le privilège d'une révélation personnelle au cours de laquelle ils ont reçu

ces *mitzvoth* qu'il leur fallait accomplir. Mais une autre approche est également possible.

Les sages enseignent au début du midrach Genèse Rabba[66] :

> « Selon l'usage du monde, lorsqu'un roi de chair et de sang se fait construire un palais, il ne le fait pas de son propre chef. Il engage à cet effet un architecte. Celui-ci non plus n'agit pas à sa guise. Il possède des chartes et des tables d'après lesquelles il décide de la manière de disposer les pièces et les couloirs. Ainsi, le Saint béni soit-Il regardait la Thora et créait le monde. »

De même, le Zohar rapporte[67] que le Saint béni soit-Il : « regardait dans la Thora et créait le monde. » Ce qui est d'ailleurs fort surprenant ! Dieu n'a-t-Il pas créé la Thora elle-même ? Mais cela signifie que Dieu a créé le monde de telle sorte qu'il soit compatible avec la Thora. Elle est en quelque sorte le « programme » du monde. Le monde ne peut parvenir à l'harmonie qu'en vivant selon la Thora. Il s'ensuit qu'on peut comprendre que de grands hommes doués d'une âme d'envergure peuvent percevoir par eux-mêmes ce que doit être la vie vraie, sans avoir besoin d'un commandement qui les guide. Il existe des *mitzvoth* de la Thora que même des gens simples comprennent d'eux-mêmes, tels que l'interdiction du vol ou du meurtre. Il est des conduites destructrices et indésirables que tout un chacun peut identifier. Caïn a tué Abel et il en a été puni, bien que le meurtre n'ait pas été explicitement prohibé par Dieu. C'est bien que son interdiction est supposée aller de soi. De même, les crimes de la génération du Déluge n'avaient pas fait l'objet d'interdictions spécifiques. Il s'agissait néanmoins de conduites perverses et violentes. L'homme avait été doté d'une dimension divine – le projet de Dieu en lui – lui permettant de savoir ce qu'il convient de faire et ce qui ne doit pas être fait. Lorsqu'il agit de manière inconvenante, il

---

66 Chapitre 1, 1.

67 Zohar II ; folio 161 a (Parachat Térouma).

défigure et abîme le monde. « Dieu a fait l'homme droit » dit l'Ecclésiaste[68]. La Thora n'est pas nécessaire pour que le sens moral soit présent au monde. Les hommes possèdent une boussole intérieure à leur nature qui leur permet de connaître la voie droite. Parfois, le chemin dévie et l'homme se dévoie et se passent alors des choses indignes. Mais les hommes de grande envergure, comme les Patriarches, savaient s'orienter vers la morale vraie, vers la volonté de Dieu pour Son monde, vers la réalisation de Son projet. Pourtant, aussi longtemps que la Thora n'avait pas encore été donnée, il était impossible de savoir que telle était la vérité vraiment. Il était possible d'en avoir l'intuition, mais on n'en avait pas confirmation de la part de Dieu Lui-même. Par conséquent, il était possible pour ceux qui le désiraient de penser autrement. Lorsque la volonté divine fut révélée au Sinaï, alors se dévoila la morale vraie nécessaire au monde et il apparut que les Pères avaient su s'orienter vers elle.

Et la Thora orale ?

Soit, dira-t-on ; la Thora écrite n'a pas fait l'objet d'un développement évolutif. Elle fut donnée tout entière dans l'instant de sa Révélation. Mais qu'en est-il de la Thora dite orale ? Celle-ci n'est pas descendue du ciel d'un seul coup. Il ne semble pas possible d'en nier le développement progressif à travers les âges. En chaque génération les sages ont institué des règles et aménagé le quotidien afin de le rendre plus conformes aux intentions de la Thora, compte tenu des mœurs des sociétés ambiantes. Même après la clôture du Talmud, des principes tels que l'Interdit de Rabbénou Guerchom concernant la polygamie ont été adoptés. De même les autorités locales ont énoncé des dispositions qui eurent force de loi et qui souvent se sont ensuite étendues au-delà des limites initiales. Tout ceci est évidemment de la nature d'une évolution !

Mais en vérité, cela n'est qu'apparence. Tout ce qui au cours des

---

[68] VII, 29.

âges est appelé à se manifester comme nouveauté issue de la Thora orale a déjà été révélé à Moïse au Sinaï. Il n'est pas un mot de la Thora orale auquel il n'y ait pas une allusion dans la Thora écrite. Même les événements de Hanoucca qui se sont produits longtemps après la clôture du canon biblique figurent allusivement dans la Bible[69]. Certes, la loi prend forme en un moment donné, mais son inspiration se trouve dans la Thora. C'est ainsi que l'idée d'un couple qui fait un seul corps se trouve dans le premier chapitre de la Genèse. De là découle l'interdiction de la polygamie. La fête de Hanoucca est certes le rappel d'un événement historique postérieur à la Thora, mais l'idée que la spiritualité représentée par les lumières de Hanoucca, prime sur la force et la violence est une idée qui traverse toute la Thora ; elle trouve son expression en un moment donné, précisément lorsque son évidence est remise en question. Il ne faut pas confondre l'infinie capacité de changement des hommes et de la réalité historique et naturelle avec l'immuabilité de la Thora. C'est ainsi que la vérité éternelle de la Thora trouve son expression au cours des événements changeants de l'histoire des hommes.

Les évidences ont souvent du mal à s'imposer, surtout lorsqu'elles semblent contredites par l'expérience. Le Kouzari n'acceptera pas sans discussion les propos du *'Haver*. Celui-ci devra donc déployer toute une pédagogie explicative pour se faire comprendre.

---

[69] Voir le commentaire de Nahmanide au début de la paracha de Béha'alotekha.

La Thora et Israël : une relation supranaturelle

Paragraphes 82-83

La description de l'asservissement en Égypte et de la Sortie d'Égypte prouvent que la « dimension divine » permet de vivre une vie non soumise au déterminisme naturel.

Le Kouzari a du mal à accepter les propos du *'Haver* : *« Nous sommes stupéfaits par tes paroles, ô 'Haver ! »* Il n'est pas possible que la Thora ait été reçue par le peuple d'Israël d'un seul coup. Ce n'est pas logique. Ce n'est pas humain ! Les hommes ne peuvent pas aboutir à un accord unanime en une fois. Ils ont besoin de temps, d'un processus, d'un apprentissage et d'une assimilation progressive.

Pour répondre à cette objection, le *'Haver* revient en arrière. Il se réfère à l'esclavage en Égypte. Il décrit les années de servitude, l'intervention de Moïse et d'Aharon, envoyés par Dieu, les dix plaies, les signes et les prodiges accomplis en faveur d'Israël à la sortie d'Égypte et, enfin, le passage miraculeux de la mer Rouge. Que cherche-t-il à dire ?

Il cherche à faire entendre qu'en effet les événements en question ne relèvent pas du fonctionnement habituel des affaires humaines. Il faut prendre en considération la « dimension divine ». Il en a déjà parlé plus haut (§ 41), mais il semblait alors qu'il ne s'agissait que d'une caractéristique aux effets limités à l'obtention de la capacité prophétique, telle qu'elle se manifeste en particulier dans la figure de Moïse. C'est ainsi qu'il avait alors présenté ce sujet :

> « S'il se trouvait un homme qui pénètre dans le feu sans dommage, qui reste privé de nourriture sans éprouver la faim, dont le visage irradie une lumière insoutenable à l'œil et qui, parvenu au terme de ses jours, meurt de son plein gré à la manière dont on se couche pour dormir, en un jour

> et à une heure d'avance connus, connaissant le passé et l'avenir, ce qui a été et ce qui sera, ne dirions-nous pas que cet homme a atteint un niveau distinct de celui du reste du genre humain ? [...] Ce ne sont là que quelques-unes des qualités du prophète que nul ne conteste, grâce auxquelles la multitude d'Israël a pu constater que la "dimension divine" s'est attachée à elle, qu'elle a un Dieu qui la dirige à son gré selon qu'elle agit à son service ou s'y montre rebelle, et qui leur a révélé ce qui était caché... »

Nous pouvions croire que Rabbi Juda Halévi ne parlait que de Moïse, le seul à être parvenu aux degrés supérieurs de la dimension divine au point d'avoir dépassé les restrictions naturelles de l'identité humaine, son corps étant devenu capable de choses inaccessibles aux hommes ordinaires. Un simple Juif n'est pas susceptible d'accomplir pareilles choses ; il peut parvenir, grâce à la dimension divine, à la capacité prophétique, et peut s'attacher à Dieu à un degré très élevé. Il peut prier avec ferveur et s'attacher au Créateur, mais pas davantage. C'est du moins ce qui semblait devoir être la conclusion des propos antérieurs du *'Haver*. Il s'avère maintenant que tel n'est pas le cas.

Rabbi Juda Halévi considère que la dimension divine en Israël est une dimension véritablement angélique. Chaque Juif possède la capacité de vivre, comme Moïse, une vie dépassant le niveau naturel, pour autant qu'il vive vraiment selon la « dimension divine » qu'il porte en lui. Il dira plus loin que, lorsque le peuple d'Israël se trouve en son état idéal, en Eretz-Israël – la terre qui y est spécifiquement appropriée – il vit tout entier hors des déterminations naturelles. C'est d'ailleurs ce qui se passait en Égypte. Au §83, rabbi Juda Halévi décrit comment le peuple d'Israël a préservé son identité en Égypte : aucun étranger ne s'y est immiscé ; les Hébreux ont vécu ensemble dans l'attente de la Délivrance, animés d'une foi intense dans le fait qu'ils finiraient par sortir de leur état d'abaissement en Égypte et qu'ils reviendraient au pays de Canaan occupé par des peuplades puissantes. Une telle foi semble totalement illogique. Et voilà que Dieu leur envoie

deux vieillards de quatre-vingts ans et plus qui, malgré leur grand âge, infligent des plaies douloureuses à Pharaon et à l'Égypte. Dieu a fait, par leur intermédiaire, des signes et des prodiges jusqu'au moment où le temps fut venu pour les Hébreux de sortir d'Égypte au milieu de miracles évidents. Rabbi Juda Halévi appelle Moïse et Aharon les « vieillards divins » marchant en tête de la troupe et la faisant sortir d'Égypte. Toute cette description n'a d'autre but que de montrer que la « dimension divine » a pour effet que le peuple d'Israël tout entier, et chacun de ses membres, vit en dehors du cadre de la nature de manière absolument différente du reste de l'humanité.

Cette description conduit le roi des Khazars à reconnaître qu'en effet une histoire de cette sorte ne peut être que divine et du même coup son étonnement s'évanouit :

> « Le Kouzari dit : c'est véritablement la dimension divine ! Et les commandements qui s'y rattachent doivent être acceptés car il ne reste, de son fait, aucune place au doute. Il ne peut s'agir ni de sorcellerie, ni de stratagèmes ni d'halluci-nations. »

> *La « dimension divine » n'est pas seulement un moyen permettant à des individus d'exception d'atteindre à la prophétie et de s'attacher à Dieu. Elle permet au peuple tout entier et à chaque Juif de vivre au-delà du déterminisme naturel.*

Plus loin, au § 109, rabbi Juda Halévi décrira de nouveau la « dimension divine ». Il s'y montrera tout à fait explicite. La « dimension divine » n'est pas une qualité permettant à l'homme de se rapprocher de Dieu et d'obtenir la prophétie. Il s'agit d'une nature différente qui conduit l'homme à vivre en dehors des déterminations naturelles. Il ne s'agit pas d'un homme « amélioré », mais d'une dimension absolument différente, comme l'animal diffère du végétal. Parlant de la destinée promise au peuple d'Israël, le *'Haver* dit :

> « Notre destinée est de nous attacher au divin par la

prophétie et par un état qui en est proche. La “dimension divine” s’attachera à nous en grandeur, en gloire et en prodiges. C’est pourquoi la Thora n’a pas promis : “Si vous pratiquez ces commandements, Je vous mènerai après la mort dans des jardins et des lieux de délices”, mais Dieu a dit : “Vous serez Mon peuple et Je serai votre Dieu ; Je vous guiderai et des hommes parmi vous se tiendront devant Moi, et certains monteront au Ciel comme ceux qui circulaient eux-mêmes parmi les anges. Mes anges aussi circuleront parmi vous sur terre. Vous les verrez seuls ou en nombre, ils veilleront sur vous et combattront pour vous. Vous vous maintiendrez sur la Terre propice à parvenir à ce niveau, la Terre de sainteté, dont la fertilité et la stérilité, la prospérité et la misère dépendront de la “dimension divine”, en fonction de vos œuvres. »

« Le monde entier suivra son cours naturel, mais non pas vous, car, lorsque Ma Présence résidera au milieu de vous, vous constaterez que votre pays est fertile, que les pluies tombent régulièrement dans les saisons où elles sont nécessaires sans les enfreindre, que vous triompherez de vos ennemis bien qu’inférieurs en nombre. De ce fait, vous vous rendrez compte que votre sort n’est pas déterminé par une règle naturelle, mais par une volonté. De même que vous verrez, si vous désobéissez, la disette fondre sur vous et la sécheresse et la peste et les bêtes féroces, tandis que le monde entier jouira de la tranquillité. Vous saurez ainsi que c’est une puissance supérieure à la nature qui dirige vos destinées ».

La « dimension divine » n’est donc pas seulement une qualité donnant accès à la prophétie. Elle élève les hommes à un degré supérieur, différent du commun, non soumis au déterminisme naturel. Une manière d’être homme proche de celle des anges : « Le monde entier suivra son cours naturel, mais non pas vous. » Le Juif qui vit

selon la Thora et les *mitzvoth* peut parvenir à une vie qui dépasse les lois de la nature. Effectivement, on trouve dans les écrits de Nahmanide une disposition interdisant à un Juif de se faire soigner par des médecins[70]. Il doit s'attacher à Dieu et c'est de Lui que viendra sa guérison. Telle est la vie du Juif en qui se manifeste la « dimension divine ».

Certes, nous ne constatons pas toutes ces merveilles dans nos vies privées. Un Juif ne peut pratiquement pas vivre en dehors des règles de la nature, et cela parce que nous ne sommes pas dans notre état idéal. Nous n'avons plus le Temple, et la Présence divine est encore en exil. Mais, dans la dimension collective, nationale, nous constatons de manière évidente que rien ne se passe conformément aux lois de la nature. En particulier, dans les dernières générations, nous sommes témoins du redressement du peuple d'Israël et de sa renaissance sur sa terre de manière miraculeuse et prodigieuse. Les exilés se rassemblent sur la terre d'Israël et, contre toute attente et contre toute vraisemblance les ennemis d'Israël pressés de le détruire sont chaque fois vaincus et mis en déroute. En parallèle, le pays connaît une prospérité économique et des succès technologiques extraordinaires et, malgré les vicissitudes, Israël se maintient sur sa terre. L'histoire d'Israël se déroule selon des règles qui ne sont pas celles de la nature. La Providence gère les événements de manière prodigieuse que même les nations ne parviennent pas à comprendre. Nous voyons s'accomplir sous nos yeux les paroles de rabbi Juda Halévi :

> « Le monde entier suivra son cours naturel, mais non pas vous, car Ma Présence résidera au milieu de vous… »

Israël possède l'expérience vécue chaque semaine de la vérité de cette déclaration : le chabbat. C'est à ce jour témoin que rabbi Juda Halévi consacre maintenant son discours.

---

[70] Pour apprécier pleinement cette affirmation étonnante et même choquante, il faut rappeler que Nahmanide était lui-même… médecin ! (NdT)

Le Chabbat

Paragraphes 84-86

Le Chabbat du peuple d'Israël n'est pas seulement le chabbat de l'Œuvre du Commencement. Ce n'est pas non plus le chabbat du commandement reçu au Sinaï. Il est l'expérience vécue de la cessation de la manne dans le temps du chabbat au désert.

Pour beaucoup, le chabbat est un jour de repos durant lequel, dégagé des préoccupations de la vie quotidienne, l'homme peut se consacrer aux choses de l'esprit ; le Créateur a agencé le monde durant les six jours de l'Œuvre et S'est « reposé » le septième jour. Ce septième jour de repos, Il l'offre à Son peuple.

Rabbi Juda Halévi ajoute quant à lui une dimension supplémentaire : la « dimension divine » de la création se dévoile le chabbat ; le jour du chabbat, la Présence divine se manifeste concrètement. Le fait que la manne ne soit pas venue du ciel le chabbat avec la rosée du matin prouve que le chabbat est porteur d'une « dimension divine » prodigieuse.

En cela, rabbi Juda Halévi reste fidèle à lui-même : non seulement le chabbat constitue un rappel de l'Œuvre du Commencement, mais cela doit pouvoir être expérimenté personnellement. Comment le chabbat s'adresse-t-il à moi ? Pas du fait que le Créateur a cessé Son œuvre au terme des six jours, mais du fait que le peuple d'Israël en a fait l'expérience concrète : pas de manne le chabbat. C'est d'ailleurs dans ce même esprit que le *'Haver* a introduit son propos lorsqu'il a dit qu'il croyait dans le Dieu qui a fait sortir Israël d'Égypte et non qu'il croyait dans le Dieu Créateur du monde.

La « dimension divine » ne se dévoile donc pas seulement dans des personnages d'exception, en chacun et chacune d'Israël, ni même

seulement dans la collectivité tout entière et en un lieu particulier – le pays d'Israël, mais aussi en un temps particulier : le chabbat.

Le dévoilement divin du chabbat s'effectue en trois dimensions : le septième jour de la Création du monde, la *mitzva* nous a été donnée au Sinaï parmi les Dix Commandements et, à l'avenir, Hachem Se dévoilera dans le monde et ce sera un jour « tout entier chabbat ».

Ces trois dimensions trouvent leur expression dans la liturgie des prières du chabbat ; les sages ont en effet institué une formulation différente pour chacune des prières du vendredi soir, du chabbat matin et du chabbat après-midi.

La prière du vendredi soir évoque le chabbat du Commencement. Il est « l'achèvement de l'œuvre des cieux et de la terre » et les versets de la Genèse qui le décrivent sont rappelés dans la prière : « s'achevèrent les cieux et la terre et toute leur organisation… » Nous proclamons la sainteté propre du chabbat : « Tu as consacré le septième jour à Ton Nom… et Tu l'as béni d'entre tous les jours et Tu l'as sanctifié d'entre tous les temps. » Le chabbat est porteur de sainteté et de bénédiction de la part du Saint béni soit-Il, ce qui n'est le cas d'aucun des autres jours et des autres temps. Cette bénédiction et cette sainteté ne sont pas liées au peuple d'Israël. Elles apparaissent dans le monde dès sa création avant même qu'Israël ait reçu la Thora. Cette sainteté ne procède pas de la *mitzva* du chabbat. Elle revêt une dimension pour ainsi dire « naturelle » propre au chabbat en tant que tel. Apparemment, vu de l'extérieur, rien ne différencie le jour du chabbat de n'importe quel autre jour. Le monde ne chôme pas. Les plantes continuent de pousser et les animaux broutent et chassent comme à l'accoutumée. Mais en vérité, une certaine dimension de « repos » s'exerce en ce jour. Nos maîtres nous parlent du fleuve Sambatyon qui cesse de couler le jour du chabbat. Et, nous disent-ils, il y avait des justes qui percevaient la sainteté du chabbat même lorsqu'ils avaient perdu la notion du temps et ne savaient plus s'il faisait jour ou nuit. Il y a en ce jour du chabbat un dévoilement divin

caché, qui lui confère bénédiction et sainteté. Lorsque la « dimension divine » se révèlera à nouveau dans le monde, la nature redeviendra sensible au divin et ces choses seront objectivement perceptibles.

Lors de la prière du matin de chabbat, c'est l'Événement du Sinaï qui est à l'ordre du jour. « Moïse se réjouira de la part qui est la sienne… et les deux tables de pierre, il les a descendues dans sa main, et l'observance du chabbat y était inscrite… » On récite alors les versets du Décalogue prescrivant le chabbat : « Et les Enfants d'Israël garderont[71] le chabbat… » Israël devient ici associé à la *mitzva* du chabbat. Lui seul, d'entre tous les peuples, sanctifie le chabbat. Ce n'est que lui qu'Hachem a choisi pour « faire » chabbat et s'y reposer. Le fait que le chabbat figure dans les Dix commandements comporte un enseignement inédit : tous les autres commandements sont intellectuellement compréhensibles. Ils ont tous une dimension universelle. Le commandement du chabbat est seul à posséder un caractère spécifiquement divin et c'est lui qui confère à tous les autres commandements leur dimension proprement divine. Ces comportements d'apparence universelle se dévoilent donc comme étant en réalité eux aussi dictés par la volonté divine qui en est l'origine et le fondement. Il est impossible de les comprendre comme lois purement humaines et il n'est pas possible de les réaliser à la lumière de la seule intelligence humaine ; elles requièrent d'être accomplies à la manière dont Dieu veut qu'elles le soient.

La prière de l'après-midi de chabbat évoque le chabbat à venir[72]. « Tu es Un et Ton Nom est Un. » Au jour où Hachem Se dévoilera dans le monde, « en ce jour-là, Hachem sera Un et Son Nom sera Un. » « Tu es Un » exprime l'unité divine transcendante au monde. « et Ton Nom est Un » exprime le dévoilement de Sa Présence dans le monde. Nous espérons activement la venue du jour où Lui et Son Nom

---

[71] On traduit le plus souvent par « observeront », ce qui supprime l'idée d'une chose à préserver, à protéger parce qu'elle est fragile, vulnérable. (NdT)

[72] Cf. Tour Ora'h 'Hayyim, 292.

s'unifieront, où le monde ne sera plus séparé du divin et où Dieu ne sera plus caché dans le monde. Nous voulons un monde où la Providence divine s'exerce de manière dévoilée et non occultée. « Et qui est comme Ton peuple Israël, Nation une sur la terre. » Nous voulons que le dévoilement de la Présence divine dans le monde se fasse au travers du peuple d'Israël qui est porteur du Nom divin dans le monde. Dieu merci, nous vivons de notre temps dans une époque où se réalise le processus par lequel Lui et Son Nom s'unifient au travers du peuple d'Israël. Les miracles du retour d'Israël à sa terre sont le dévoilement existentiel de la « dimension divine » à l'œuvre dans l'histoire.

Le jour du chabbat est le jour où il nous est loisible de contempler la « dimension divine » sous-jacente à la réalité de notre monde, discrètement présente dans tous les commandements de la Thora et dans la Délivrance qui se réalise pas à pas.

La ligne suivie par rabbi Juda Halévi est claire : l'histoire d'Israël, et en particulier la Sortie d'Égypte et les événements qui l'accompagnent sont les fondements de la foi. Mais pour le roi des Khazars, encore païen, l'événement grandiose de la Révélation constitue une étape cruciale. Dans la représentation qu'il s'en fait, il n'échappe pas à l'erreur commune : si Dieu, pour ainsi dire, se fait *voir*, n'est-ce pas qu'Il s'est en quelque sorte « matérialisé » ? Cette question recouvre aussi celle des anthropomorphismes bibliques.

L'événement du Sinaï

L'événement du Sinaï qui s'est produit aux yeux de tout Israël n'implique-t-il pas – dans une certaine mesure – une corporification du divin ?

Paragraphes 87-91

La Révélation du Sinaï est en soi un événement de première importance, mais de plus il a octroyé au peuple d'Israël une dimension particulière.

Le Kouzari a entrepris sa quête à la suite d'un rêve récurrent qui n'a cessé de le préoccuper : tes intentions sont bonnes, lui disait un ange, mais tes conduites ne le sont pas. Comment accorder les actes aux intentions ? Comment savoir ce que Dieu attend de moi ? Le *'Haver* lui parle de l'Événement du Sinaï, événement fondateur dans l'histoire de l'humanité en général et d'Israël en particulier. Là, la relation tant recherchée entre Dieu et l'homme s'est produite à un niveau insurpassable. Dieu a parlé simultanément à une multitude de consciences. Certes, nous avons déjà eu l'occasion de dire que rabbi Juda Halévi, à la différence de Maïmonide, ne fonde pas la foi d'Israël sur la Révélation. Pour lui, l'expérience principale tient à la Providence divine qui accompagne et prend soin d'Israël tout au long de son histoire[73]. Toutefois, l'Événement du Sinaï occupe chez lui aussi une place de premier rang. Il a pour objet de prouver à l'homme que Dieu ne Se contente pas de l'accompagner et de lui venir en aide ; Il lui parle, Se révèle à lui et lui permet de parvenir au niveau prophétique, bien que la relation entre l'homme, être physique et matériel, et Dieu, pure spiritualité, semble être totalement impossible[74].

De nombreux versets de la Thora signalent eux-aussi l'importance de l'Événement du Sinaï. Examinons les quelques versets

---

[73] Cf. chapitre 11.

[74] Cf. § 87.

de la paracha de Dévarim[75] par lesquels Moïse introduit le récit concernant la Révélation :

> Vois, je vous ai enseigné des lois et des statuts, selon ce que m'a ordonné Hachem, mon Dieu, afin que vous vous y conformiez dans le pays où vous allez entrer pour le posséder. Observez-les et pratiquez-les ! Ce sera là votre sagesse et votre intelligence aux yeux des peuples, car lorsqu'ils auront connaissance de toutes ces lois, ils diront : "Elle ne peut être que sage et intelligente, cette grande nation !" En effet, quelle grande nation possède des divinités accessibles, comme Hachem, notre Dieu, chaque fois que nous l'invoquons ? Et quelle grande nation possède des lois et des règles justes comme cette Thora que je place devant vous en ce jour ? Seulement, garde-toi, et préserve avec soin ta personne, afin de ne pas oublier les choses que tes yeux ont vu, ni de les laisser s'écarter de ton cœur, tous les jours de ta vie ! Tu les feras connaître à tes enfants et aux enfants de tes enfants, ce jour où tu t'es tenu debout devant Hachem, ton Dieu, au Horeb[76], lorsque Hachem me dit : "Rassemble ce peuple auprès de Moi, et Je leur ferai entendre Mes paroles, afin qu'ils apprennent à Me révérer tous les jours où ils vivent sur la terre et ils instruiront leurs enfants." »

Moïse dit aux Enfants d'Israël qu'ils doivent observer les lois et les règles écrites dans la Thora parce que, leur dit-il : « elle est votre sagesse et votre intelligence aux yeux des peuples… et ils diront : "Elle ne peut être que sage et intelligente, cette grande nation !" » Il est important de comprendre que dans le langage de la Thora « sage » ne signifie pas « érudit ». Le sage est un homme qui peut renouveler ses contenus intellectuels et comprendre par lui-même des idées

[75] Deutéronome IV, 5 à 10.
[76] Autre nom du mont Sinaï (NdT).

profondes et complexes. L'« intelligent », quant à lui, sait traduire en termes pratiques ce qu'il a atteint par sa sagesse. Or, en quoi consiste la sagesse et l'intelligence du peuple d'Israël ? « Quel grand peuple a des divinités proches de lui ? » Cette sagesse et cette intelligence, c'est la capacité d'être proche de Dieu. C'est cela, la « dimension divine » dont parle rabbi Juda Halévi, qui donne au Juif la possibilité d'être relié à Dieu et au monde. Cela, Israël l'a obtenu au Sinaï, comme Moïse le lui rappelle : « le jour où tu t'es tenu devant Hachem au Horeb. »

La Parole divine et la distinction entre le physique et le spirituel.

Toutefois, l'Événement du Sinaï présente une difficulté majeure : la Parole, pour se faire entendre dans notre monde matériel, ne doit-elle pas s'y adapter et, de ce fait, devenir elle-même phénomène physique ? Comment comprendre que Dieu, qui est au-delà de toute conceptualisation, infiniment transcendant à notre monde, puisse parler à des hommes concrets, à la manière dont ceux-ci dialoguent entre eux ? Il ne peut se concevoir de plus grande corporification ! Si Dieu parle et que l'homme entend avec ses oreilles, cela signifie que tout s'opère avec des véhicules physiques. Si la nature divine est absolument dénuée de toute caractéristique corporelle, ce que nous affirmons, comment admettre la possibilité même de la Révélation ? L'idée en est totalement irrationnelle. Le fait de fonder les prémisses de la foi implique-t-il de renoncer à la raison ? L'expérience merveilleuse de la Révélation nous empêche-t-elle désormais de penser ?

L'affirmation de la corporéité de Dieu est irrationnelle

Pour résoudre cette difficulté, le *'Haver* présente un certain nombre de principes fondamentaux.

Le premier d'entre eux est qu'il est impossible que la foi contredise la raison ; répondant au Kouzari qui affirme que celui qui

entend les Juifs parler de la Révélation est excusable de leur imputer la foi en un Dieu corporel et que les Juifs eux-mêmes sont excusables de rejeter la logique et la spéculation rationnelle, le *'Haver* s'exclame :

> 89 « Dieu me garde d'une telle absurdité ! Et de tout ce que l'intellect rejette et tient pour irrationnel ! »

L'intelligence humaine et la raison sont elles aussi d'origine divine. L'homme en a été pourvu afin de disposer des instruments intellectuels lui permettant de se rapprocher de Dieu. Il n'est donc pas possible que l'expérience divine se fasse en contradiction avec l'intellect divin. Si l'intellect affirme qu'une chose est absurde et irréelle, alors cette chose n'est pas Thora, car la Thora ne contredit jamais la conception de l'intellect et de la raison.

La corporification de Dieu contredit tous les postulats philosophiques fondamentaux et elle est contraire à la raison ; il est par conséquent exclu que la foi juive se fonde sur une telle idée et il est tout aussi exclu qu'une quelconque corporification se soit produite lors de l'Événement du Sinaï.

De plus, la Thora elle-même met en garde contre cette idée et elle en interdit toute manifestation. Et, comme pour ne laisser place à aucun malentendu, c'est entre autres dans le Décalogue lui-même et de façon éclatante, que cet interdit est formulé catégoriquement : « Tu ne te feras sculpture ni image de tout ce qui est dans les cieux… » Il est donc interdit de vouloir donner une forme corporelle à ce qui n'a ni forme ni corps. Dans le livre du Deutéronome, à la suite du passage cité ci-dessus, Moïse réitère cette mise en garde : « Vous ferez bien attention à vous-mêmes, car vous n'avez vu aucune image au jour où Hachem vous a parlé au Horeb du dedans du feu. »

Les versets de la Thora elle-même insistent donc sur le fait que la Révélation ne constitue pas une corporification ; toutefois, étant donné que le phénomène peut induire les gens en erreur, il fallait d'autant plus multiplier les mises en garde.

La réalité comporte des dimensions spirituelles et l'homme lui-même n'est pas purement physique ; il est mû par un esprit par définition spirituel

Il faut savoir que la séparation entre matériel et spirituel n'est pas du tout simple. Un examen lucide de ce qui nous entoure nous montre que tout n'est pas uniquement physique, matériel. Un homme qui nous parle, par exemple, peut-il être décrit comme tout entier matière ? Du fait de parole, précisément, quelle dimension de cet homme en est le sujet ? Sa langue et sa bouche ? Ce sont certes les organes de la parole, mais rien de plus. Son cerveau ? Son intellect ? Ce sont, eux aussi, des supports de cette parole, qui permettent à l'homme de décider de la forme à donner à ce qu'il veut exprimer (d'où le terme de « formulation »). Le sujet qui en l'homme énonce le contenu de ce qui sera dit, c'est son esprit. C'est lui qui donne vitalité au corps et le meut, c'est lui que la Thora identifie – dans la traduction araméenne du Targoum d'Onqelos – comme « esprit parlant ». Cette dimension spirituelle est insaisissable mais elle est néanmoins une composante majeure de ce qu'est l'homme. N'ayant ni forme ni corps, elle n'est pas représentable et nous ne pouvons donc pas nous la représenter ; toute tentative de description se heurte donc à cette impossibilité et doit se contenter de dire ce qu'elle n'est pas.

Ne pas pouvoir décrire ce qu'est l'esprit n'empêche pas de pouvoir en décrire les effets. La force de l'esprit permet aux hommes de surmonter, contre toute probabilité, de terribles difficultés et les exemples en sont nombreux. On entend parfois parler de « miracle médical », lorsque des hommes que la raison – et la science – jugeaient perdus et condamnés survivent néanmoins et parviennent à force de volonté à fonctionner contre toute attente. Cet aspect de la réalité trouve également son expression dans la halakha : un exemple en est l'impureté du mort ; à l'instar des autres sources d'impureté, le cadavre rend impur quiconque le touche ou le porte. Mais dans le cas du cadavre, il existe une dimension supplémentaire. Il rend impur – sans contact direct – tout ce qui se trouve sous le même toit que lui.

Tout se passe comme s'il s'étendait au-delà de son corps et emplissait tout espace clos. C'est parce qu'en effet nous ne considérons pas que l'homme se limite à son corps. Il possède une dimension qui le dépasse. Il en va de même de sa capacité de parole. Elle est véhicule de sens et de signification. Elle a la puissance d'opérer des transformations, telles que sanctifier le réel, et son mésusage, par exemple dans le cas de la médisance, peut rendre l'homme *métzoră*[77]. C'est donc que l'homme ne se réduit pas à son corps mais possède une dimension bien plus vaste !

La réalité ne se limite donc pas à ce que peuvent voir nos yeux de chair. Elle possède des dimensions spirituelles. L'homme n'est pas seulement un être corporel et matériel, et l'essentiel de ce qui fait sa force vitale vient de son côté spirituel. Il n'est dès lors pas difficile de comprendre que Dieu n'est pas corporel mais, si l'on peut dire, spirituel et que la relation entre Dieu et l'homme s'établit par des moyens spirituels.

Il n'y a pas eu corporification lors de la Révélation du Sinaï

Quoi qu'il en soit, nous avons entendu au Sinaï une voix qui a parlé à nos oreilles ! La Thora elle-même en témoigne explicitement[78] : « C'est le son des paroles que vous avez entendu… » Le phénomène sonore est un phénomène physique et le problème – après et malgré tous les développements précédents – reste donc entier : comment est-il possible de dire que Dieu a parlé avec une voix physique telle que les hommes puissent l'entendre ?

La réponse à cette question est finalement intellectuellement

[77] Homme atteint d'une affection cutanée décrite dans le Lévitique, chapitre XIII et suivants. On traduit habituellement par « lépreux », mais la manière dont la Thora en parle permet de se rendre compte qu'il s'agit bien plus d'une maladie de la conscience que du corps, affection qui se traduit par des manifestations physiques. On dirait peut-être aujourd'hui qu'il s'agit d'une maladie psychosomatique si toutefois le radical psycho- pouvait s'entendre dans un sens moral (NdT).
[78] Deutéronome IV, 12.

simple. Elle est semblable à ce que Maïmonide a écrit dans le *Guide des égarés* : de même que Dieu a créé le monde matériel tout entier, de même a-t-Il créé la Parole qui s'est fait entendre au mont Sinaï. Ce n'est pas Dieu qui parle au mont Sinaï, si par cette formule on devrait – à Dieu ne plaise – se Le représenter comme un homme qui parle avec les organes physiques de la parole. C'est la Voix créée à cette occasion qui se fait pour ainsi dire son « porte-parole », comme les Tables de la Loi créées elles aussi pour être données lors de ce même événement. Pour oser une analogie technologique approximative, nous connaissons aujourd'hui des appareils qui enregistrent et reproduisent la voix, ainsi que des appareils réalisant des synthèses vocales. Ceci nous permet d'imaginer que Dieu ait pu créer un phénomène émetteur de voix sans que ce soit pour ainsi dire Sa voix.

La création originelle fut la création d'une idée abstraite

Cette idée a évolué progressivement et s'est développée jusqu'à ce que soit formé le monde matériel[79].

---

[79] Il faut noter toutefois qu'aucune opération rationnelle ne permet de comprendre qu'une idée abstraite se condense (et se dégrade plutôt qu'elle ne s'améliore) jusqu'à devenir physique et matérielle. Conceptuellement, un abîme infranchissable sépare l'abstraction la plus grossière de la matière la plus subtile.

Cependant, les progrès de la science depuis le 17ème siècle nous fournissent quelques directions de réflexion permettant de penser cette question délicate. En voici quelques exemples :

La question de la nature de la matière et des forces agissante dans la nature est loin d'être simple. Elle ne fait pas du tout l'unanimité des savants, même si certaines tendances existent. Toutefois, on pourrait dire que ce qui domine dans nos connaissances actuelles, c'est la notion de paradoxe.

1. Newton formule au 17ème siècle (1684) la loi de la gravitation ou loi d'attraction universelle. Newton lui-même dira qu'il ne peut pas affirmer l'existence de cette force, qu'il ne peut qu'en décrire les effets. La raison en est que si cette force existe, elle postule une action immédiate à distance, chose dont tous les savants, Newton y compris, nient la possibilité.
2. La théorie de la relativité d'Einstein fournira en 1915 une explication en introduisant d'une part la notion d'espace-temps et d'autre part la notion de courbure de l'univers dans laquelle nous n'allons pas nous aventurer ici.

La solution proposée repose sur un système de pensée très vaste et très complexe dont les philosophes idéalistes se sont servis, en particulier Platon et son école. Il s'agit de ce qu'on a coutume d'appeler la théorie des Idées[80] et on attribue parfois aux cabalistes un système analogue qu'ils ont appelé « le système de l'enchaînement ».

Pour simplifier, observons un rocher reposant sur terre. Qui a créé ce rocher ? C'est évidemment Dieu qui en est le créateur. Mais a-t-Il créé Lui-même ce rocher, *ex nihilo*, ou a-t-Il créé une chose abstraite, immatérielle, qui a précédé la création du rocher ? La lecture approximative des versets de la Thora donne l'impression d'une création dont le résultat est la présence immédiate des éléments qui en font l'objet. « Dieu dit : qu'il y ait lumière – et il y eut lumière ! » Il l'a dit et Il l'a fait. Selon la théorie dont nous parlons, Dieu n'a pas créé directement des êtres matériels. Il en a d'abord créé l'idée, la pensée, le projet et ce projet s'est progressivement concrétisé, étape après étape, jusqu'à l'irruption d'une réalité concrète et matérielle. À quoi cela ressemble-t-il ? À un magnifique édifice d'une parfaite harmonie.

Toujours est-il que cela signifie que les lois qui gouvernent les phénomènes ne sont pas homogènes pour tous les cas de figure.

3. La théorie quantique finit de creuser l'écart entre notre connaissance du monde sensible et notre connaissance scientifique. En effet, ce que nous appelons « matière » ne serait en fait que champs d'énergies ; les corpuscules infinitésimaux• étant séparés entre eux par des distances proportionnellement égales, par exemple, à celles séparant les corps célestes du système solaire. Le plan horizontal d'une table qui nous paraît solide comporte donc infiniment plus de vide que de « matière ».
    - Le proton, l'un des corpuscules les plus volumineux du noyau de l'atome mesure 0.88 fentomètres, le fentomètre étant égal à 0,000000000000001 ou 10^{-15} mètre. C'est bien plus petit que très, très petit !
4. Nous disons couramment d'un objet qu'il est rouge ou vert selon la couleur que notre œil perçoit. Mais qu'est-ce que la couleur ? c'est, de l'ensemble des rayonnements qui affectent un corps, celui qu'il ne peut absorber et que par conséquent il rejette. Nous disons qu'il réfléchit ce rayonnement. Autrement dit, la « couleur » d'un objet est précisément celle du rayonnement qu'il ne possède pas.

(NdT)

[80] Le mythe de la caverne (NdT).

Qui a construit cet édifice ? Il est évident que pour obtenir ce résultat, de nombreuses étapes ont été nécessaires. Quelqu’un a dû prendre l’initiative de construire ici une ville. Il a fallu ensuite établir le plan d’urbanisme, puis les plans particuliers de l’occupation des sols de chacune des composantes de la ville, les maisons, les jardins, etc. Enfin, l’architecte réalise le plan de cet édifice particulier dans tous ses détails et le remet à l’entrepreneur qui en confie la réalisation au directeur des travaux, lequel met en œuvre les divers corps de métier et les ouvriers. Qui a construit l’édifice ? Les ouvriers ? Le directeur des travaux ? L’entrepreneur ? L’architecte ? Ou bien celui qui a pris l’initiative originelle de construire ici une ville ?

Cette théorie comporte une difficulté, car, en quelque sorte, elle éloigne Dieu du monde. On pourrait croire que Dieu n’aurait créé qu’une sorte d’épure élémentaire et n’aurait pas de rapport avec l’ensemble de l’enchaînement des étapes qui ont suivi. Mais il n’en est rien. Rabbi Juda Halévi nous enseigne qu’il existe une relation permanente entre Dieu et Sa Création. Imaginons une lumière venue d’en haut qui rencontre sur son passage des écrans lui permettant d’irradier progressivement. Et d’étape en étape et d’écrans en écrans, la lumière parvient finalement sur terre. L’homme d’envergure doué d’une âme d’envergure parvient à voir la lumière au-delà des écrans.

La faute du veau d’or

Paragraphes 92 à 97

La dimension divine en Israël n’a pas été affectée par la faute.

Après avoir entendu la description extraordinaire de l’Événement du Sinaï, le roi des Khazars soulève le problème de la faute du veau d’or. Celle-ci porte atteinte à la portée de l’Événement, puisque immédiatement après la Révélation, en présence de tout le peuple d’Israël, celui-ci a pu se révolter et adorer un veau fait en or. Il faut croire que ce qui s’est passé n’a pas été tellement impressionnant et n’a pas réalisé ce qu’il se proposait de faire.

Pour rendre la faute du veau d’or compréhensible, rabbi Juda Halévi estime nécessaire d’expliquer à quel point le peuple d’Israël est particulier. C’est un peuple traversé par la « dimension divine » ; chacun de ses membres est comme supranaturel, potentiellement capable de prophétie et digne de la Providence individuelle. C’est une dignité transmise héréditairement aux enfants et aux générations suivantes (paragraphe 95).

Mais apparemment, toute cette description ne fait qu’accuser davantage le problème : s’il en est ainsi, il est encore plus difficile de comprendre comment un peuple d’une si haute dignité a pu chuter si bas et commettre une faute aussi grave que celle du veau d’or.

Rabbi Juda Halévi entreprend donc d’expliquer la tension existant entre la « dimension divine » en Israël, qui est comme une potentialité permettant de parvenir à des niveaux spirituels élevés, et le libre arbitre de chaque personne. Chacun peut choisir librement d’actualiser le potentiel qui est en lui ou d’y renoncer par paresse ou par manque d’intérêt à se sanctifier et à s’élever. Autrement dit, le fait que chaque Juif dispose d’une vertu spécifique *(ségoula)* et de forces spirituelles particulières ne supprime pas sa liberté de choix. Cela pourrait se comparer à un sportif de haut niveau, susceptible de

parvenir à un niveau de performances exceptionnel, si du moins il voulait s'en donner la peine. Cela implique un programme d'entraînement intensif et rigoureux, des exercices continuels, une hygiène de vie exigeante. S'il se relâche, s'il néglige son entraînement, ses performances baisseront et il se retrouvera en bas de l'échelle, jusqu'à ce qu'il se reprenne sérieusement en main. Il en va de même de la « dimension divine ». Si le Juif s'attache à Dieu et à Ses commandements, il bénéficie de la Providence et de l'influx d'en haut. S'il néglige ses obligations, s'il commet des fautes, il n'en bénéficie plus. De plus, il faut savoir que

> « même si quelqu'un d'Israël a choisi de fauter, à Dieu ne plaise, et de commettre des fautes graves, celles-ci n'affectent pas son essence et il ne perd ni sa *ségoula* ni la « dimension divine » qui est en lui. »

La faute du veau d'or doit être évaluée dans le contexte de son époque

Les actes et la conduite d'un homme ne peuvent pas être jugés si on ignore la réalité et l'atmosphère au sein desquelles il a agi, ainsi que le contexte dans lequel ils s'insèrent. Nos maîtres ont enseigné que nul ne doit juger son prochain tant qu'il ne s'est pas trouvé à sa place. Un proverbe populaire de la « sagesse des nations » le formule en disant : « tu ne peux comprendre quelqu'un qu'en chaussant ses souliers. »

Il en est de nombreux exemples. Nous sommes incapables de comprendre les Juifs assassinés par les Nazis qu'on accuse de s'être laissé mener comme des veaux à l'abattoir. Impossible de prétendre qu'ils auraient dû prendre les armes et se défendre. C'était une autre époque, où régnait une autre atmosphère ; une autre éducation prévalait, une autre mentalité. Mais je ne suis pas sûr du tout que les Juifs d'Eretz Israël soient taillés de nos jours dans une autre étoffe, qu'ils aient un caractère foncièrement différent. Au contraire, on a pu constater en de nombreuses circonstances que la conduite des Juifs en

Eretz Israël, disposant d'un État et de Tsahal dont Dieu nous a gratifiés, reste oblitérée par la peur et la soumission face aux ennemis et aux puissances étrangères. Je me dis que le Saint béni soit-Il dirige les choses de sorte que nous comprenions ce que signifie que d'avoir peur des Goyim, et qu'aussi longtemps que la Délivrance ultime, pleine et entière, n'est pas advenue, notre situation n'a pas fondamentalement changé. Ce n'est pas ici le lieu d'en dire davantage.

Le rav Samson Raphaël Hirsch (1808-1888), figure prestigieuse du judaïsme allemand du XIXe siècle, a été sévèrement critiqué de notre temps par un Maître de tout premier plan parce qu'il a isolé sa communauté de Francfort pour n'y admettre que des Juifs orthodoxes, rejetant ainsi hors du judaïsme les « non-pratiquants ». Le rav Samson Raphaël Hirsch était un grand parmi les grands ; quiconque consulte ses ouvrages perçoit sa grandeur, l'ardeur de sa foi, la profondeur et l'originalité de sa pensée. Je suis personnellement convaincu que son commentaire sur la Thora est l'un des meilleurs jamais écrits. Mais il faut savoir que de son temps, par suite de l'influence grandissante des juifs réformés, il ne restait presque plus de Juifs orthodoxes à Francfort et que la communauté était en passe de disparaître. Le bain rituel qui la desservait a fermé. Dans cette situation, le rav Hirsch n'eut d'autre alternative que d'isoler sa communauté, d'y former une phalange de Juifs farouchement orthodoxes afin d'y préserver une vie conforme à la Thora. En parallèle, il a fondé une école où les enfants juifs apprenaient les matières profanes sans kipa sur la tête, ce qui paraît surprenant de nos jours. Mais grâce à cela, s'est levée une génération de juifs croyants attachés d'une part à la Thora tout en étant d'autre part de grands savants. Les fruits de la communauté ashkénaze allemande, savants et médecins religieux, sont encore présents parmi nous en Eretz Israël. Voici donc l'exemple d'un homme dont la conduite, jugée au travers de la lorgnette de notre époque, paraît surprenante, mais qui dans le contexte de son époque a agi justement et comme il le fallait.

Le *'Haver* explique que la faute du veau d'or doit, elle aussi, être

jugée en connaissance de cause de la réalité culturelle et spirituelle de l'époque, ainsi que des données psychologiques qui régnaient. Rabbi Juda Halévi évalue les choses avec un regard bienveillant, avec amour et affection. Avec compréhension. Il ne juge pas de l'extérieur mais essaye de pénétrer la situation précise qui prévalait afin de la comprendre authentiquement.

La génération du désert devait nécessairement rendre la divinité sensible en quoi que ce soit

Le *'Haver* explique : au temps de la génération du désert, il était extrêmement difficile de saisir l'idée d'un dieu totalement abstrait. Le commandement « tu ne te feras statue ni image » prend le contre-pied de la conception courante de toutes les religions de cette époque et, dans le monde entier, personne ne pouvait se représenter alors la divinité comme quelque chose d'abstrait qui ne s'exprime pas concrètement sous une forme sensible. Alors même que l'idée d'un dieu unique s'était déjà imposée à certains, Dieu créateur et providentiel, alors que certains s'étaient déjà émancipés de la foi en toutes sortes de puissances associées à la conduite des affaires du monde, ils ne parvenaient pourtant pas à la connaissance de Dieu en tant qu'Être transcendant aux réalités matérielles de ce monde, irreprésentable et indépendant de toute insertion matérielle dans des objets ou images mondaines. Ils étaient persuadés que Dieu se présente à eux au travers de réalités sensibles visibles à l'œil nu. Ils étaient déjà habitués aux manifestations divines au travers des nuées et de la colonne de feu, ils savaient que Moïse était monté sur la montagne pour en rapporter la Thora qui serait présente parmi eux de manière concrète (et de fait, il est descendu avec les tables de la loi qui possédaient une sainteté intrinsèque). Nous pouvons donc comprendre qu'il ait pu y avoir un besoin intense d'une représentation sensible au travers de laquelle la divinité se manifesterait. Ils savaient en toute certitude que le veau, n'étant rien d'autre qu'œuvre de mains d'hommes, n'était pas dieu. Mais ils avaient un désir de réaliser une

forme sur laquelle reposerait l'esprit divin, de sorte qu'il leur soit plus facile de d'adorer Hachem, étant incapables de le saisir d'une autre manière.

Plus encore, dit le *'Haver*. De nos jours aussi nous constatons des manifestations de cette approche. Bien que nous sachions que le Saint béni soit-Il n'a ni corps ni forme corporelle, cela ne nous empêche pas d'attribuer de la sainteté à des objets matériels. Nous allons en pèlerinage sur les tombes des *tzadiqim*, nous attribuons de la sainteté à la terre d'Israël, et nous nous roulons dans sa poussière pour l'amour d'elle. Il y a même de nos jours des hommes dont les conceptions sont encore plus élémentaires, qui croient que ces choses possèdent des forces autonomes qu'ils n'attribuent pas au Créateur.

Rabbi Abraham Ibn Ezra[81] a expliqué de même que, selon eux, le veau représentait des notions spirituelles et n'était lui-même aucunement divin.

Revêtir le spirituel d'un vêtement matériel exige un commandement explicite

S'il en est ainsi, en quoi ceux qui ont fabriqué le veau d'or ont-ils fauté ? Si vraiment Dieu se révèle dans une colonne de feu et une colonne de nuées, si les Tables sont porteuses d'une formidable sainteté intrinsèque, si le Tabernacle et le Temple sont des lieux de sainteté où repose la Présence divine, condamnant à mort quiconque s'approcherait de trop près qui n'y serait pas appelé, pourquoi ne serait-il pas possible d'adorer Dieu en utilisant comme véhicule du culte un veau d'or ? Dieu, semble-t-il, se dévoile bien dans des objets matériels ! En quoi est-ce différent, par exemple, des chérubins qui se trouvaient dans le Saint des saints ? Ne s'agit-il pas, là aussi, de l'utilisation de supports matériels représentant des notions spirituelles ?

---

[81] Beau-père et maître de rabbi Juda Halévi (NdT).

Rabbi Juda Halévi explique : la faute de ceux qui ont fabriqué le veau d’or tient à ce qu’ils ont transgressé le commandement divin « tu ne te feras statue ni image » ! Ils n’ont pas rejeté Dieu, ils n’ont pas fait réellement acte d’idolâtrie, mais ils ont transgressé un commandement explicite et univoque. Toutefois, une objection se présente naturellement à l’esprit : il existe des instances où le culte prescrit par la Thora implique l’usage de formes et d’images et autres objets matériels et concrets ; ce qui soulève tout aussi naturellement la question de savoir comment distinguer entre le permis et l’interdit ?

La réponse à cette question, dit rabbi Juda Halévi, est très simple : la logique sous-jacente à l’interdit tient au fait que *« Dieu seul peut décider de quelle manière le spirituel se manifeste dans le matériel »*. L’homme ne doit pas tenter de donner forme concrète au spirituel sans instructions explicites. Si un scribe prenait un rouleau de parchemin et écrivait dessus le texte de la Thora sans se conformer scrupuleusement aux règles traditionnelles présidant à une telle entreprise, ce rouleau serait *a priori* impropre à tout usage cultuel et privé de toute sainteté. Mais s’il l’écrit en tenant compte, dans les moindres détails, de toutes les règles prescrites par la halakha, ce rouleau sera siège d’une sainteté intrinsèque de tout premier plan et parfaitement approprié à l’usage liturgique traditionnel. Le texte des deux rouleaux est identique. La forme des lettres est en tout point semblable. Pourquoi le premier rouleau est-il disqualifié et le second agréé ? Parce que sa sainteté ne procède pas du tout d’une espèce de pouvoir magiquement conféré au scribe rendant l’un saint et l’autre profane. La sainteté du rouleau de la Thora vient de Dieu Lui-même, sous certaines conditions précises procédant de commandements explicites. L’homme est incapable de « produire » de la sainteté par lui-même. C’est la conformité de sa conduite aux commandements reçus qui en est l’agent. Telle fut aussi la faute de Nadab et d’Avihou, les fils d’Aharon morts lors de l’inauguration du Tabernacle, parce qu’ils avaient *« présenté devant Dieu un feu étranger qu’Il ne leur*

avait pas ordonné[82]. » L'acte en soi n'était pas en cause. Leur intention pouvait être pieuse et sincèrement vouée à l'adoration de Dieu. Mais leur faute fut grave parce que les hommes ne peuvent pas se permettre de décider de ce qui convient ou non au culte divin de leur propre chef. Le feu était *étranger* parce qu'*Il ne le leur avait pas ordonné*. Et, en l'occurrence, la conséquence fut immédiate !

Le nombre des coupables qui furent mis à mort prouve qu'il s'est agi d'une faute ponctuelle

Il est à noter, toutefois, que la faute du veau d'or, pour grave qu'elle ait été, a été une faute à la fois ponctuelle et d'une extension très limitée. La preuve en est, dit rabbi Juda Halévi, que tous ceux qui avaient adoré le veau d'or ont été mis à mort et que le nombre des victimes a atteint le nombre de trois mille, soit à peine un demi pour cent des six cent mille hommes adultes formant la collectivité d'Israël de ce temps-là, c'est-à-dire un nombre quasi insignifiant.

La gravité exceptionnelle de la faute du veau d'or

Les propos de rabbi Juda Halévi méritent d'être approfondis. Cette faute doit être aujourd'hui expliquée dans une perspective plus large et, bien que rabbi Juda Halévi ne se prononce pas explicitement, il me semble qu'il souscrirait à l'explication qui va suivre, explication tout à fait homogène à sa conception générale concernant le sens et la signification des *mitzvoth*.

La faute du veau d'or comporte un aspect conscient et un aspect qui ne l'est pas. Les raisons invoquées par le peuple pour réclamer une présence divine concrète semblent justifiées : « car cet homme Moïse qui nous a fait monter d'Égypte, nous ne savons pas ce qu'il est advenu de lui. » Nous voulons servir Dieu, nous Lui sommes redevables de nous avoir fait sortir d'Égypte, c'est pour cela que nous fabriquons ce

---

[82] Lévitique X, 1.

veau. Nous voulons quelque chose de concret à travers quoi nous pourrons nous relier au service divin. « Fête demain pour Dieu ! » Tout s'organise en relation avec un profond respect pour Dieu et une intention sincère de Le servir. En effet, nous sommes des justes, et nous voulons nous rapprocher de Lui. Alors, il est possible que cela ne soit pas souhaitable *a priori*, parce qu'il est interdit de se faire statue ou image, mais ce n'est pas si grave, c'est compréhensible ! Tel est le côté conscient, le motif intelligible, rationnel. C'est ce qui est droit et bon qui est recherché. Mais lorsqu'on en vient, le lendemain, à la réalisation concrète, au passage à l'acte, le tableau change : « ils se levèrent tôt le lendemain, ils firent monter des holocaustes et présentèrent des offrandes de paix et le peuple s'assit pour manger et boire et ils se levèrent pour s'amuser. » Là se dévoile le côté inconscient mais inévitable.

Il a déjà été question ci-dessus du christianisme qui se propose centralement de faire descendre le divin vers l'homme. Au lieu que l'homme s'élève vers Dieu, les chrétiens abaissent Dieu vers l'homme. Ils définissent ce qu'est Dieu, lui dictent la manière dont il convient qu'Il se conduise vis-à-vis des hommes, et comment les hommes doivent se conduire vis-à-vis de lui. L'homme n'est pas soumis à quelque chose d'extérieur, mais à ses propres valeurs. Le même problème peut surgir dans le service de Dieu. Lorsque l'homme prétend servir Dieu en fonction de sa compréhension, suivant sa propre volonté, il crée en fait un dieu à son image et à sa ressemblance. Si c'est l'homme qui décide de la manière appropriée de servir le Créateur, et qu'il évalue cela en fonction de sa seule opinion et de sa conception personnelle, il ne reste plus aucun frein qui le retienne de donner libre cours à ses forces instinctuelles et de rejeter toute autorité. S'il n'y a pas de règles, s'il n'y a pas de lois, si tout est affaire d'opinion personnelle et de sentiments, alors même si la volonté consciente vise pureté et sainteté, le résultat sera inévitablement déviation et insuffisance. Nous désirons un monde où repose la Présence divine, un monde où la « dimension divine » est

active, mais un tel monde n'est pas à la portée de nos désirs et de nos opinions. Sainteté et Présence divine ne se manifestent dans notre monde que grâce à la Thora et selon ses dispositions. Selon les instructions explicites et claires que le Saint béni soit-Il a fixées comme lois de fonctionnement du monde, ce monde qu'Il a créé en fonction précisément de la Thora elle-même. L'autel des offrandes a des mesures précises, l'observance du chabbat a des règles précises, et toutes les choses liées à la sainteté et aux *mitzvoth* sont méticuleusement définies par la Thora, selon Sa volonté expresse. Il est impossible de servir Dieu et de s'attacher à Lui sans suivre de près les règles qu'Il nous a données.

Il est impossible à l'homme de générer de la sainteté et d'assurer la présence de la Providence divine dans le monde autrement que par les voies que Dieu nous a tracées dans la Thora qu'Il nous a donnée ; à part ce fait fondamental, il existe encore une autre raison qui rend nécessaire un cadre précis de commandements destinés à régler la conduite de l'homme. L'homme est mû par des mobiles divers. De nombreux facteurs influent sur ces décisions de sorte qu'il lui est impossible de décider objectivement de ce qu'il veut faire. L'homme est complaisant envers lui-même et ses propres désirs ; les influences qui s'exercent sur lui n'épargnent pas les choses qui se trouvent au sommet de l'échelle de valeurs qu'il reconnaît. Comment saura-t-il donc si la vérité à laquelle il aspire est vérité absolue ou non. Ne voilà-t-il pas que son ami qui aspire comme lui à la vérité a quant à lui des idées différentes des siennes ? C'est encore une raison pour laquelle nous avons besoin d'un cadre juridique précis, qui définisse sans ambiguïté le domaine d'application de nos activités. Au sein de ce cadre, des dissensions sont possibles, des discussions et des controverses. Mais pour tous, ce qui est permis *a priori* et ce qui reste interdit même *a posteriori* restera intangible. Autrement, c'est le règne de l'anarchie.

Lors de la faute du veau d'or, le peuple voulait servir Dieu. Il voulait un substitut de Moïse. Il voulait un objet matériel sur lequel reposerait une sainteté spirituelle. Il voulait tout cela dans le désordre

conceptuel le plus complet selon des opinions confuses et non selon ce que dictait la volonté divine. Cela revenait de fait à fonder une nouvelle religion qui soit à sa convenance et donc à rompre avec le Dieu de la Thora du Sinaï. La gravité d'une telle faute n'échapperait pas à rabbi Juda Halévi !

Pourquoi Aharon a-t-il coopéré avec les pécheurs ?

La participation d'Aharon à la faute du veau d'or demande à être expliquée. On ne peut qu'être stupéfait à la lecture des versets qui le mettent en cause. Comment Aharon, le chef suprême d'Israël en l'absence de Moïse, a-t-il pu coopérer avec ces gens et leur donner des instructions quant à la manière de procéder pour mettre leur projet à exécution ? Ne fallait-il pas plutôt tout mettre en œuvre pour les en empêcher à tout prix ?

L'une des explications – qui m'est particulièrement chère – consiste à dire qu'Aharon a fait preuve ici d'un esprit de sacrifice peu commun. Il a vite compris que ces gens étaient déterminés et qu'ils ne reculeraient devant rien pour se donner la figure matérielle qu'ils réclamaient. Le midrach rapporte qu'ils avaient déjà tué 'Hour, le fils de Myriam, qui tentait de s'opposer à eux et de les dissuader. L'amour d'Aharon pour Israël était tel qu'il a décidé de coopérer avec eux, pensant que cela leur serait compté à décharge lorsque Moïse revenu leur demanderait de rendre compte de leur conduite ; ils pourraient se réfugier derrière le fait qu'Aharon aussi en était partie prenante ; et eux, somme toute, qui étaient-ils pour que l'on s'en prenne à eux !? Selon cette explication, Aharon a choisi de se sacrifier pour protéger les pécheurs.

Dans son commentaire sur la Thora, Rachi explique qu'Aharon a cherché à gagner du temps, par des moyens divers, et à retarder l'exécution du projet jusqu'à ce que Moïse soit revenu et le rende complètement caduque. S'il s'était opposé à eux, ils ne l'auraient pas écouté. Il a donc fait mine de collaborer avec eux. Il faudra de l'or, leur

dit-il ; prenez les bijoux de vos femmes… Il était sûr qu'elles refuseraient et il avait raison, mais il n'avait pas prévu que les hommes se déferaient spontanément de leurs propres parures. Il prit l'or, en fit un veau et érigea un autel, proclamant que la fête aurait lieu le lendemain. Le temps des préparatifs, Moïse serait revenu. Or, ils le prirent de court, en se levant tôt matin, sans attendre Aharon qui fut donc totalement dépassé par l'événement.

Mais rabbi Juda Halévi explique tout autrement et son explication est tout à fait originale. Aharon a agi de telle sorte que tous les coupables soient identifiés et qu'ils soient punis de mort. Aharon constate une faiblesse au sein du peuple dont la foi a fléchi. Il veut dévoiler cette nudité. Moïse pourra voir que[83] : « le peuple est mis à nu, car Aharon l'a dénudé. » Aharon a exposé la faiblesse du peuple pour l'amener à devoir rendre des comptes et en payer le prix.

Cette explication est tout à l'opposé de la première que nous avons citée ci-dessus. Ici, Aharon n'est pas l'homme de pure grâce, aimant Israël au point de se sacrifier pour lui et le protéger de la colère de Moïse. Au contraire, Aharon veut exposer les faiblards, ceux qui se laisseront aller à la faute et risqueraient d'entraîner les autres. Il veut les pousser à la chute et les éliminer, purifiant ainsi le camp d'Israël.

Toute faiblesse doit être proscrite

Il reste encore à comprendre en quoi ce qu'Aharon a fait était une faute. Pourquoi a-t-il été sanctionné et pourquoi Moïse lui adresse-t-il de si cinglants reproches ?

Je voudrais développer ici l'idée sous-jacente à la belle explication qu'en donne le rav Chlomo Tolédano dans son livre sur le Kouzari.

Tout homme a des faiblesses. Tout homme a des pulsions avec lesquelles il lui faut se mesurer et qu'il combat. Il y parvient parfois et

---

[83] Chemoth XXXII, 25.

parfois il échoue. Tout homme a des défauts qu'il n'a pas encore réussi à corriger, bien qu'ils ne soient pas visibles par son entourage. Certains parviennent à cacher leurs faiblesses leur vie durant de telle sorte que même ceux qui les connaissent bien ne les soupçonnent guère. Il y a des personnes qui ne sont pas du tout aussi sympathiques qu'elles y paraissent ; et alors ? Qu'est-ce que cela peut faire que tout le monde reste dans l'ignorance de leurs carences ?

On sait qu'il est des gens qui se font soigner par des psychologues ou des psychiatres pour toutes sortes de raisons personnelles. Ces traitements ont souvent comme ressort le fait que le patient découvre en lui-même divers détails peu reluisants. Il apprend qu'il possède tel défaut ou tel autre... Qui dit que cette découverte est un bien ? Peut-être est-il préférable que ces choses-là restent cachées et n'affleurent pas à la conscience ? Peut-être est-il plus facile de se mesurer à ses problèmes et de vivre avec eux lorsque les défauts ne sont pas mis à vif ?

Il existe une pratique dite de « dynamique de groupe » dont le but est de dévoiler les conflits latents entre les membres d'une collectivité. Il s'avère soudain qu'Untel éprouve de l'animosité envers Tel-autre. Que celui-ci estime que celui-là l'a blessé. Il a du mal à le saluer quand ils se rencontrent. Jusqu'à présent, il a réussi à cacher ses sentiments. Il a continué à se conduire raisonnablement ; pourquoi faudrait-il donc mettre tout cela à nu, au vu et au su de tous ? Il serait préférable que tout cela reste caché et n'interfère pas avec le cours habituel des choses. La vie suivrait paisiblement son cours. Soit, admettons que je ne salue pas Untel de manière particulièrement chaleureuse. Que je lui dise « bonjour » et « au-revoir » du bout des lèvres. Cela m'est difficile mais je me contrôle et je ne laisse rien entrevoir de mes sentiments. Pourquoi donc aller tout raconter devant tout le monde ?

Aharon a identifié une faiblesse au sein du peuple. La foi de certains avait un peu fléchi et ils éprouvaient le besoin de concrétiser

la spiritualité dans des objets matériels. C'était un besoin impropre, inadmissible, mais ce n'était qu'un fléchissement potentiel. Il n'y avait pas eu de passage à l'acte. Pour diverses raisons, ces gens n'avaient pas encore fauté jusqu'à présent. Ils n'avaient même pas tenté de réaliser leurs velléités. Peut-être craignaient-ils Moïse ? Peut-être n'osaient-ils pas agir au grand jour ? Aharon a voulu dévoiler leur faiblesse aux yeux de tous. Il a voulu faire passer la faute de la puissance à l'acte. Il est raisonnable de penser que si Aharon n'avait pas fabriqué le veau, ces gens n'auraient pas fauté et, l'occasion ne s'en présentant plus, ils n'auraient jamais chuté. Aharon a voulu dévoiler leur faiblesse pour faire le ménage dans le camp d'Israël. Le rôle du grand prêtre est de « faire expiation sur les Enfants d'Israël ». Faire expiation signifie purifier. Mais ce faisant, il leur a fait du tort et les a amenés à fauter vraiment, ce que peut-être ils n'auraient pas fait sans lui.

L'office du matin comporte une supplique où nous demandons à Dieu : « préserve-nous de la tentation et de la honte. » Nous savons que nous possédons des instincts et des pulsions. Nous savons que nous risquons de commettre des fautes en certaines situations. Nous demandons donc qu'il nous soit épargné de nous trouver en situation qui expose notre disgrâce devant le Créateur. L'homme doit se tenir à l'écart des situations dans lesquelles il risque de se laisser tenter et séduire, et de se laisser aller à la remorque de ses désirs. « Vous n'irez pas explorer à la traîne de vos cœurs et à la traîne de vos yeux. » Il n'y a pas lieu de donner l'occasion aux instincts de se manifester. Au contraire, il faut ruser avec eux et ne pas les affronter. « Par stratagème rusé tu feras la guerre[84] ! »

Lorsqu'on navigue sur Internet, il est préférable de le faire là où n'importe qui peut regarder par-dessus notre épaule. Dans le secret d'une chambre privée, qui sait à quoi on peut se laisser entraîner ? Il vaut donc mieux éviter de se retrouver en situation de guerre ouverte avec nos penchants.

---

[84] Proverbes XXIV, 6.

On ne peut qu'être admiratif de la profondeur extraordinaire dont rabbi Juda Halévi témoigne dans sa connaissance de l'âme humaine, surtout lorsqu'on considère que ce livre a été écrit il y a près d'un millénaire !

Le sens des mitzvoth

Paragraphes 98 et 99

Impossibilité de servir Dieu selon la seule intelligence

La prise de conscience du fait qu'il est impossible pour l'homme de servir Dieu selon les propositions de sa seule intelligence est la condition et le fondement de la compréhension du sens des mitzvoth.

Au paragraphe précédent, le *'Haver* a expliqué la faute du veau d'or comme relevant d'une inadvertance et non d'une intention maligne. Les adorateurs du veau d'or voulaient servir Dieu, mais ils ont voulu le faire à leur manière, à la lumière de leur compréhension au lieu de s'en remettre à ce qui leur avait été explicitement prescrit. C'est en cela qu'a résidé leur faute. Ils n'ont pas compris que la seule voie du service divin était celle qu'Il avait prescrite.

Le roi des Khazars admet volontiers cette explication car elle rejoint le message qu'il avait reçu en rêve : « tes intentions sont agréées, mais tes actes ne le sont pas. » Il répond donc :

> § 98. « Tu as déjà conforté mes idées et ce que j'ai vu en rêve, à savoir que l'homme ne parvient à la dimension divine que grâce à la parole divine, c'est-à-dire par les actes prescrits par Dieu. »

La discussion prend alors une nouvelle tournure : le sens des *mitzvoth* et leur signification. C'est le sujet dont les penseurs juifs ont traité depuis toujours. Les *mitzvoth* ont-elles un sens ? Est-il bon de scruter et de rechercher le sens des *mitzvoth*, ou bien est-il préférable de les pratiquer à la manière dont le serviteur exécute les ordres de son maître sans en comprendre la raison d'être ? L'approche de rabbi Juda Halévi est décidément originale dans ce domaine.

Le sens des mitzvoth *: les thèses en présence*

Faut-il rechercher le sens des mitzvoth *?*

Telle est la question posée par la tradition. Elle fonde sa légitimité sur la troisième michna du cinquième chapitre du traité Bérakhot portant sur des prières inappropriées. Parmi celles-ci, la michna cite le cas d'un officiant qui invoquerait la miséricorde divine en disant : « Toi dont la miséricorde s'étend au nid de l'oiseau (sous-entendu : aie pitié de nous) … on le fait taire ! » La guémara (33 b) s'interroge : qu'y a-t-il d'inconvenant dans cette prière ? Deux thèses s'affrontent. L'une déclare que cette prière introduit une discrimination dans l'ordre du monde et l'autre qu'elle donne aux décisions divines des mobiles affectifs (la miséricorde) alors que ce sont des décrets de Sa volonté. La première est préoccupée du risque de voir se poser des questions du type « pourquoi les oiseaux et pas les autres créatures ? », entraînant des hypothèses selon lesquelles toutes les créatures ne bénéficieraient pas au même titre de Sa compassion. La deuxième considère la tentative de comprendre pourquoi Il nous a prescrit tel commandement et pas tel autre comme inconvenante : il ne nous appartient pas de discuter Ses exigences. Une telle attitude serait une insulte à Sa volonté.

La position de Maïmonide

Maïmonide présente la deuxième thèse de la guémara dans le *Guide des Égarés*[85] et il y rejette catégoriquement la thèse prétendant que les commandements de la Thora n'ont pas un sens rationnel.

> « Il y a des gens à qui il répugne de voir un motif dans une loi quelconque des lois (divines) ; ils aiment mieux ne trouver aucun sens rationnel dans les commandements et les défenses […] Voici ce qu'ils pensent : si les lois devaient

[85] 3e partie, chapitre 31. Pages 519-520 de l'édition Verdier.

> nous profiter dans cette existence (temporelle), et qu'elles nous eussent été données pour tel ou tel motif, il se pourrait bien qu'elles fussent le produit de la réflexion et de la pensée d'un homme de génie[86] ; si, au contraire, une chose n'a aucun sens compréhensible, et qu'elle ne produise aucun avantage, elle émane de la Divinité, car la réflexion humaine ne conduirait pas à une pareille chose. »

Pour les tenants de cette thèse, les *mitzvoth* n'ont aucun sens rationnel et il n'y a donc aucun intérêt à leur en chercher un. Il faut les accomplir à la manière des esclaves asservis à leur maître et qui lui obéissent sans comprendre et sans poser de question. C'est cela que Dieu a voulu, c'est cela que tu dois accomplir !

Maïmonide, nous l'avons vu, repousse cette attitude avec véhémence. Il dit de ceux qui l'adoptent[87] que *« ce qui les porte à cela, c'est une certaine faiblesse qu'ils éprouvent dans leur âme, mais sur laquelle ils ne peuvent raisonner, et dont ils ne sauraient bien rendre compte »*. Et il poursuit[88] :

> « On dirait que, selon ces esprits faibles, l'homme est plus parfait que son créateur ; car l'homme (selon eux) parlerait et agirait en visant à un certain but, tandis que Dieu loin d'agir de même, nous ordonnerait, au contraire, de faire ce qui n'est pour nous d'aucune utilité, et nous défendrait des actions qui ne peuvent nous porter aucun dommage. »

Il est impossible d'attribuer à l'homme des conduites rationnelles utiles et visant à un but alors qu'on attribuerait au Créateur des actes

---

[86] L'intelligence humaine est incapable de comprendre la volonté divine ; une telle compréhension, si elle était possible, réduirait l'Auteur du commandement à la mesure de celui à qui il a été donné.

[87] Dans le passage ci-dessus, à l'emplacement des points de suspension après « les commandements et les défenses » (NdT).

[88] *Ibid*. page 520.

insensés et irrationnels, rendant ainsi l'homme supérieur en perfection au Créateur.

Utilité des mitzvoth *selon Maïmonide*

Maïmonide affirme que chaque *mitzva* a un motif et que toutes nous ont été données pour notre profit. Il divise les *mitzvoth* en trois catégories du point de vue de leur finalité :

> « Chacun des six cent treize commandements doit, ou produire une opinion saine, ou détruire une opinion erronée, ou donner une règle de justice, ou faire cesser l'injustice, ou former l'homme aux bonnes mœurs, ou le préserver des mœurs dépravées. L'ensemble des commandements se rattache donc à trois choses : aux opinions, aux mœurs, et à la pratique des devoirs sociaux. »

Les *mitzvoth* ont pour objet d'éduquer l'homme aux conceptions justes afin que sa pensée soit nette et non encrassée par des futilités ; et aussi d'éduquer l'homme à la vertu et aux conduites personnelles positives et enfin à la pratique de la justice et au rejet de l'iniquité, c'est-à-dire à l'amendement de la société.

Maïmonide, appliquant ce principe, énumère pratiquement toutes les *mitzvoth* de la Thora en les rangeant dans l'une de ces trois catégories, réparties en quatorze classes (chapitre 35) tout en expliquant leur motif. Par exemple, il explique les nourritures prohibées (chapitre 48) en affirmant qu'elles sont nuisibles à l'homme et que ce sont des « aliments vils », nourriture malsaine pour l'homme. Le commandement de l'abattage par égorgement est expliqué comme étant la plus méthode la plus douce pour l'animal afin qu'il ne souffre pas.

Contradiction apparente chez Maïmonide

À ce point de son exposé, Maïmonide en arrive au

commandement interdisant d'abattre le même jour « un animal et son petit » et au commandement du « nid de l'oiseau ». Il les explique du point de vue du principe de la Thora interdisant de provoquer la souffrance des animaux[89] :

> « En effet, il n'y a pas, sous ce rapport, de différence entre la douleur qu'éprouverait l'homme et celle des autres êtres animés ; car l'amour et la tendresse d'une mère pour son enfant ne dépendent pas de la raison, mais de l'action de la faculté imaginative que la plupart des animaux possèdent aussi bien que l'homme. »

Et Maïmonide d'en déduire :

> « Si la loi a eu égard à ces douleurs de l'âme quand il s'agit de quadrupèdes et d'oiseaux, qu'en sera-t-il à l'égard de tous les individus du genre humain ? »

Il faut y prendre garde : cela ne signifie pas que Dieu a compassion pour les animaux et qu'Il nous ordonne par conséquent d'avoir nous aussi pitié d'eux, la miséricorde devenant ainsi une espèce de valeur suprême à laquelle Dieu Lui-même obéirait. Il n'en est rien. Les commandements divins ont pour objet de nous éduquer à la miséricorde pour que ce soit une valeur dont nous soyons pénétrés afin d'être meilleurs.

En tout état de cause, nous sommes parvenus à la conclusion que pour Maïmonide le motif de la *mitzva* du « nid de l'oiseau » est lié à la miséricorde et à l'interdiction de faire souffrir les animaux. Mais cette manière de comprendre semble se heurter à l'objection de la michna citée plus haut, qui interdit d'y faire appel dans la prière et ordonne de faire taire celui qui agirait de la sorte !

La difficulté qu'il a lui-même soulevée n'a pas échappé à Maïmonide :

---

[89] Page 596.

« Et il ne faut point m'objecter ce que disent les docteurs : “Ta miséricorde s'étend sur les nids des oiseaux, etc.” car c'est là une des deux opinions dont nous avons parlé, à savoir l'opinion de ceux qui pensent que la Loi n'a d'autre motif que la seule volonté (de Dieu), tandis que nous, nous suivons la seconde opinion. »

Autrement dit, Maïmonide affirme que les deux thèses énoncées par la guémara correspondent aux deux attitudes qu'il a présentées eu égard au motif des commandements. La thèse énoncée dans la guémara affirmant qu'une telle prière est interdite parce qu'elle attribue à l'expression de la pure volonté divine des motifs affectifs revient à affirmer qu'il n'y a pas lieu de rechercher des motifs rationnels aux commandements divins ; la seconde thèse selon laquelle elle introduirait une discrimination dans l'œuvre du commencement reconnaît que les commandements ont un motif rationnel et Maïmonide partage cette approche.

Mais, à ces propos de Maïmonide, on peut opposer une objection significative : au chapitre 31 il a fustigé avec véhémence ceux qui affirment que les commandements n'ont pas de motif rationnel. Ici, au chapitre 48, il affirme que cette affirmation correspond à celle d'une partie des sages du Talmud, mais qu'il partage quant à lui l'avis de leurs contradicteurs. S'il en est ainsi, s'agit-il d'une thèse légitime (puisque des sages du Talmud la soutiennent) ? Ou bien s'agit-il d'une opinion que seuls des êtres d'esprit faible peuvent avancer ? (et on ne saurait croire que Maïmonide attribuerait une telle faiblesse à des maîtres du Talmud).

Unanimité

La solution de cette apparente contradiction – de même que l'abord du sujet du motif des *mitzvoth* dans son ensemble – réside dans un principe *a priori* qui constitue l'un des fondements indispensables à toute étude de la Thora.

Quel que soit le domaine considéré, qu'il soit conceptuel, normatif ou exégétique, il y a lieu de distinguer entre les principes généraux et les détails. Toutes les controverses entre les sages du Talmud, les premiers décisionnaires et les commentateurs postérieurs portent toujours exclusivement sur les détails. Les principes généraux et les fondations ne sont jamais en cause. On discute pour déterminer les limites des principes, mais ceux-ci font l'objet d'une unanimité jamais remise en cause. Tout le monde s'accorde sur le fait que la Thora interdit tout travail réfléchi le chabbat. Tout le monde convient que la Thora orale et la Thora écrite ont été révélées ensemble au Sinaï, etc. Notre sujet ne fait pas exception : tout le monde reconnaît que les *mitzvoth* ont un motif. Aucune des mouvances du judaïsme traditionnel ne le nie. Par contre, de nombreuses discussions portent sur la nature de ces motifs et sur les modes appropriés à leur exposition.

« Le Saint béni soit-Il a voulu purifier Israël, c'est pourquoi Il lui a donné abondance de Thora et de *mitzvoth*.[90] » Et aussi « les *mitzvoth* n'ont été données que pour épurer par elles les créatures[91]. » Tout le monde s'accorde sur le fait que le Saint béni soit-Il n'a nul besoin des *mitzvoth* et qu'Il ne retire aucun bénéfice de leur accomplissement. Les *mitzvoth* ont été données pour l'homme et non pour Dieu. Mais en quoi consiste le profit que l'homme en retire ? C'est de cela que les sages discutent – voire disputent. D'aucuns pensent que chaque *mitzva* procure un profit et certains pensent qu'il s'agit d'un avantage global, les *mitzvoth* enseignant à l'homme l'obéissance, la soumission, la discipline.

Nous pouvons dès lors comprendre l'intention de Maïmonide et résoudre l'apparente contradiction dans ses propos. Il est impossible de prétendre que les *mitzvoth* n'ont pas de sens, qu'elles sont sans motif rationnel. Il est en effet impensable que Dieu ordonne quoi que

---

[90] Michna Makoth 3, 15.
[91] Béréchit Rabba 44, 1 ; Vayiqra Rabba 13, 3 et plusieurs autres avec variantes.

ce soit gratuitement, arbitrairement, sans raison. Une telle opinion doit être rejetée sans ménagement, ce que Maïmonide fait au chapitre 35. Affirmer que la finalité des *mitzvoth* est d'éduquer l'homme l'obéissance est une thèse légitime que Maïmonide présente, mais à laquelle il n'adhère pas, lui préférant la thèse rivale.

Finalité des mitzvoth

Nous pouvons aborder maintenant la thèse de rabbi Juda Halévi concernant la finalité des *mitzvoth*. Il est évident qu'elles ont pour lui un sens et un motif. Il est évident qu'elles n'ont pas été données sans but ni utilité. Mais pour lui, ce but et cette utilité visent au dévoilement de la dimension divine dans le monde. Elles rendent ce dévoilement possible et elles en sont le moyen. C'est la raison aussi pour laquelle chaque détail des *mitzvoth* est significatif. De ce fait, changer ne serait-ce qu'un détail risque d'en faire perdre toute l'efficacité, de rendre la *mitzva* stérile et inopérante, de rendre l'acte vide de sens et sans valeur. Il n'y a pas de valeur éducative globale en contrepartie de laquelle on pourrait transiger sur les détails. Il y a des instructions précises quant à ce qui est nécessaire au dévoilement de la dimension divine. Il n'y a place ni pour l'improvisation ni pour l'à peu près. Les choses doivent être faites exactement comme elles ont été prescrites. Cette conception a son origine dans la tradition qabbaliste, qui voit elle aussi une importance capitale dans les détails des *mitzvoth* accomplies par l'homme. Voici les propos mêmes du *'Haver* :

> § 99. « Toutes ont été explicitement dictées par Dieu, afin qu'aucun détail ne soit omis et que tout devienne invalide. C'est comme pour les êtres naturels : ceux-ci sont constitués par un système de relations subtiles trop difficiles à saisir par la pensée. Si ces relations étaient affectées par la perturbation la plus légère, l'être engendré serait corrompu, la plante, l'animal ou le membre, par exemple, ne pourrait être que détérioré ou inexistant. »

Autrement dit, aucun des détails de la *mitzva* ne saurait être retranché ou modifié sans que l'édifice tout entier n'en soit ruiné, ce que nous pouvons constater en observant le fonctionnement des êtres naturels.

Maïmonide et les sacrifices

La position de Maïmonide à l'égard des sacrifices animaux est généralement bien connue : il a écrit à ce sujet que la finalité des sacrifices était de tenir les hommes à l'écart de l'idolâtrie. Or, les hommes ayant un besoin naturel de culte, il était donc nécessaire de leur en donner un qui leur apprenne comment servir Dieu proprement et non de manière païenne. On ne peut que constater que cette éducation a réussi : la tendance des hommes à l'idolâtrie a été domptée et ils ne désirent plus offrir des sacrifices animaux. Selon certains interprètes de Maïmonide, cette *mitzva* – ayant atteint son but – serait devenue caduque. En conséquence, le culte des sacrifices serait périmé et n'aurait plus cours dans le Temple reconstruit.

Sauf qu'une telle interprétation ne tient pas compte d'un détail significatif : dans les Lois des rois, règle 1 du chapitre 11, Maïmonide écrit explicitement que

> « le roi messie est appelé à se lever et à restaurer le règne de David à sa souveraineté première ; il construit le Temple, rassemble les exilés[92], toutes les lois reprennent leur cours telles quelles étaient anciennement pratiquées, on offre des sacrifices et on applique les années sabbatiques et jubilaires conformément à toutes les *mitzvoth* énoncées dans la Thora. »

De plus, Maïmonide, écrivant plus d'un millénaire après la destruction du Temple, rédige un ouvrage qui se veut un compendium

[92] Le terme exact est « repoussés », c'est-à-dire ceux dont l'exil est si profond qu'ils n'ont même plus conscience d'eux-mêmes ni de leur exil (NdT).

de toutes les lois de la Thora telles qu'elles sont établies par le Talmud et une section entière de son grand ouvrage, le *Michné Thora*, est consacré à expliquer dans les moindres détails toutes les règles du culte sacrificiel. Il ne fait aucun doute qu'il considérait ces règles comme étant encore d'actualité, c'est-à-dire destinées à guider la conduite des hommes dans le Temple rendu à sa dignité initiale.

Mon grand-père, le rav Ézéchiel Epstein זצ״ל, a voulu établir une distinction entre les sacrifices obligatoires et les sacrifices volontaires. Les premiers seraient destinés à être rétablis à l'avenir, faisant partie des *mitzvoth* qui ont été données pour épurer les créatures, mais les sacrifices volontaires que l'homme apporte de sa propre initiative ne seront plus nécessaires. Cette explication me fait problème, parce que Maïmonide a également légiféré au sujet de ces sacrifices volontaires.

Il y a donc lieu de dire que Maïmonide considère certainement que tous les sacrifices reprendraient à l'avenir leur place prévue par la Thora. L'erreur des hommes visant à offrir des sacrifices idolâtres n'a pas disparu. Cette « erreur » est une réalité humaine et un besoin humain authentique. L'homme n'est ni spiritualité pure ni rationalité pure. Il est corporel ; il possède des instincts et des sentiments qu'il doit nécessairement pouvoir exprimer. Il a besoin d'exprimer son amour, sa haine ; de rendre grâce, de hurler, de pleurer, etc. Il ne peut pas se contenter de penser à ces choses ; il doit nécessairement leur trouver un exutoire. S'il ne fait qu'y penser, sans les exprimer, il risque de devenir fou. Ce besoin de l'homme ne peut pas disparaître. Il fait partie intégrante de sa nature. Il n'est donc pas nécessaire d'affirmer que selon la logique de l'argumentation de Maïmonide les sacrifices devraient être supprimés à l'avenir. Ils seront certainement rétablis et notre espérance est que ce soit au plus tôt[93].

---

93 J'ai trouvé cette explication de Maïmonide dans une lettre que mon père, Rav Moshé Botschko, avait écrite en réponse à la question d'un élève.

Le détail des mitzvoth

Traitant de la signification ou du motif des commandements, le *'Haver* consacre une phrase à toutes les *mitzvoth* avant de passer au sujet des sacrifices. Toutes les *mitzvoth*, dit-il, ont été données par Dieu à Moïse au Sinaï dans tous leurs détails et toutes leurs précisions. Tout ce que Moïse a reçu, il l'a transmis au peuple d'Israël. Aucune époque de transition n'a été nécessaire, au cours de laquelle la Thora ayant été donnée à quelques initiés, ceux-là l'auraient transmise oralement de sorte qu'elle imprègne progressivement la conscience du peuple par développements successifs. Moïse a immédiatement mis la Thora par écrit et l'a transmise au peuple tout entier avec toutes les *mitzvoth* et tous leurs détails.

Le *'Haver* en vient alors à la question des sacrifices. Dieu n'a pas seulement prescrit d'offrir des sacrifices ; Il a longuement décrit chacune des catégories de sacrifices, le rite présidant à chacun d'eux, à chacune des étapes, les préposés à ce culte, les vêtements qu'ils doivent revêtir, l'endroit du Temple où chacun des actes sacrificiels doit être effectué, le tout chaque fois dans les moindres détails. Ce faisant, le *'Haver* souligne le principe précédemment énoncé : la volonté divine ne peut être accomplie que par des actes précis et exacts tels qu'ils nous été prescrits et ce n'est qu'ainsi qu'il est possible de parvenir à la dimension divine. Il est impossible de servir Dieu et de s'approcher de Lui par des conduites inventées par l'homme. Ce principe est vrai de toutes les *mitzvoth*, et leur motif d'ensemble est que c'est le seul et unique moyen de se rapprocher du service de Dieu et de découvrir la dimension divine.

Choix du modèle sacrificiel

Le rav Tolédano explique dans son ouvrage que le sujet des sacrifices a ceci d'exemplaire que la Thora en donne explicitement le détail minutieux, à la différence d'autres *mitzvoth* où elle se contente d'une brève mention. La Thora est particulièrement prolixe au sujet

des sacrifices, en matière de pureté et d'impureté et pour tout ce qui touche aux unions sexuelles « incestueuses », ce dernier terme recouvrant en fait un éventail plus large que le premier cercle familial. C'est la raison pour laquelle Rabbi Juda Halévi a choisi d'illustrer son propos par ce sujet, pour traiter d'un commandement explicite et détaillé.

Il me semble qu'il y encore lieu d'apporter une précision supplémentaire. Rabbi Juda Halévi n'a pas choisi arbitrairement les sacrifices comme exemple représentatif du sens des *mitzvoth*. Le but des *mitzvoth* est le dévoilement de la dimension divine, qui est la relation entre Dieu et l'homme. L'homme parvient à se relier à Dieu grâce au service divin, et le service divin par excellence est le culte des sacrifices. Par le culte des sacrifices, la dimension divine se dévoile en l'homme et dans le monde.

Le culte sacrificiel

L'importance du culte sacrificiel nous échappe aujourd'hui totalement. Non seulement n'a-t-il pas cours de nos jours – hélas ! – mais comme il ne correspond plus aux usages courants et que la culture ambiante le juge dépassé, nous ne pouvons plus en percevoir la puissance ni l'effet. Les sacrifices nous paraissent aujourd'hui vulgaires et grossiers, spirituellement très éloignés de notre conception de la sainteté. On prend un animal, chose matérielle, on l'égorge, opération sanglante et brutale, cruelle pour tout dire, on asperge l'autel de son sang, on le brûle tout ou partie sur l'autel, peut-être en mange-t-on – et on appelle cela le service de Dieu. Comment ces actes d'un niveau bassement matériel peuvent-ils être considérés comme le culte du plus haut et du plus sublime ?

C'est précisément cela, le point capital ! La sagesse suprême dans le domaine de la foi et du service de Dieu, c'est de réussir à amener la divinité aux dimensions les plus inférieures, les plus matérielles de la réalité ; ainsi, celles-ci s'élèvent et la dimension divine les pénètre et

s'y dévoile. Trouver sagesse et sainteté dans les maisons de prière et dans les maisons d'étude est certes plaisant et agréable, mais c'est surtout facile. Ce n'est pas ainsi que le monde sera transfiguré. Le monde extérieur sombre dans la matérialité et dans le règne des instincts : c'est là qu'il faut faire porter l'effort. C'est là qu'il faut trouver Dieu et élever la création tout entière. C'est pour cette même raison que la Thora insiste tant sur la question de la sexualité dont elle empêche le déchaînement débridé. C'est là que les instincts les plus violents de la nature humaine s'expriment de la manière la plus crue. C'est donc là qu'il faut parvenir à introduire le service divin. C'est eux qu'il faut sanctifier par un amour véritable et la pureté du cœur. Alors la dimension divine se révèle de la manière la plus pure et dans toute sa puissance. Alors se réalise le plus authentique amendement *(tiqoun)* du monde et le dévoilement le plus véridique de la dimension divine.

Réalisation concrète d'un projet spirituel

Dans le cours de son exposé, le *'Haver* énonce une proposition qui semble bien obscure, mais il s'y love sans doute une signification importante. Le *'Haver* décrit l'œuvre de fabrication du sanctuaire et termine en disant :

> « On lui [Moïse] en a montré les formes spirituelles, et lui leur a donné les formes matérielles telles qu'elles lui ont été prescrites. »

Il y a là un principe qabbaliste qui voit dans les œuvres humaines en ce monde le reflet du monde spirituel. Le sanctuaire est un édifice matériel construit par Moïse. Mais il consiste à faire descendre dans le monde concret un projet spirituel dans son entièreté, à réaliser en acte ce qui n'était encore qu'en puissance. C'est traduire dans le langage de la matière ce qui s'exprimait jusque-là dans le langage de l'esprit. Nous avons déjà eu l'occasion de dire que toute chose matérielle créée en ce monde a été précédée par une pensée originelle, une idée abstraite qui

s'est progressivement concrétisée à mesure qu'elle descendait dans l'échelle de l'être jusqu'à parvenir à l'existence physique du monde d'en bas. C'est là un principe conducteur pour tout regard porté sur notre monde physique : l'idée, le projet ont précédé la réalisation. Les réalités matérielles sont la traduction pratique d'idées spirituelles sublimes. Le sanctuaire construit dans le désert et ensuite le Temple de Jérusalem, avec tous les objets du culte qui s'y trouvent, dans les formes et le plan qui leur ont été prescrits, sont la transposition dans le monde matériel et physique d'une formidable réalité spirituelle de grande envergure. Ils sont la réalisation d'un projet divin suprême par l'action d'homme vivant sur cette terre.

Si nous parvenons à comprendre cela, nous pourrons comprendre aussi que la structure matérielle de notre monde terrestre n'a pas d'essence autonome et donc pas non plus d'existence indépendante. Il existe sur le modèle corps/âme. L'idée spirituelle existe de tout temps ; l'utilité de la structure terrestre matérielle ne peut se réaliser que si elle s'harmonise en permanence avec l'idée spirituelle. De même que l'homme peut bâtir en ce monde des idées spirituelles, il peut aussi les détruire. Les outils de cette destruction ne sont pas marteaux et foreuses, mais la perversion des actes. Dès lors que le Temple n'est plus le lieu central de la sainteté et du service divin, mais devient un centre de haine, un lieu commercial, un lieu où l'argent règne, une rupture s'ensuit entre l'idée spirituelle – son âme – qui en est le fondement et l'édifice matériel qui en est le corps. Cette rupture est de fait destruction et perversion, et le Temple perd sa signification et son importance alors même qu'il est encore debout et actif. Nos sages racontent que, lorsque Nabuchodonosor est venu détruire le Temple, on lui a annoncé : « c'est une Maison déjà détruite que tu détruis. » En réalité tu n'as rien détruit, qui ne l'était déjà !

Tel est le principe que rabbi Juda Halévi explique ici :

> « On lui en a montré les formes spirituelles et lui leur a donné les formes matérielles telles qu'elles lui ont été

prescrites. »

Les idées spirituelles sont descendues dans le monde grâce à l'action humaine et le sanctuaire du désert et le Temple de Jérusalem traduisent le monde spirituel dans la réalité terrestre.

Ce thème souligne le lien entre Dieu et l'homme et entre Dieu et le monde. La Création tout entière est la matérialisation de quelque chose de spirituel et un lien direct existe entre le monde supérieur et le monde inférieur. Ce lien est réciproque et les dommages que provoquent les conduites humaines mauvaises dans la réalité matérielle du monde inférieur risquent de s'étendre et de corrompre le monde supérieur.

La Thora est-elle réservée à Israël seul ?

Paragraphes 100 à 103

La Révélation et le Don de la Thora

Révélation et Don de la Thora ne s'opposent pas à la raison ; au contraire, ils renforcent la conscience de la grandeur de Dieu et du peuple d'Israël

Les explications du *'Haver* sur les motifs des *mitzvoth* et en particulier au sujet du Temple et des sacrifices ont eu l'heur de plaire au roi des Khazars. Il a reconnu que ces propos font sens et qu'ils sont agréables à l'entendement. Il comprend maintenant la finalité de la Thora et des *mitzvoth*, il comprend pourquoi Dieu S'est révélé au peuple d'Israël tout entier pour lui donner la Thora. Il comprend aussi comment une Révélation si merveilleuse est possible, où Dieu parle à des hommes nombreux, sans que cela comporte une quelconque matérialisation ou corporifi-cation. Il comprend enfin que la religion d'Israël s'est formée d'un seul coup avec la Révélation, le don de la Thora lors de l'événement du Sinaï et qu'elle n'est pas le résultat d'un processus évolutif semblable à celui d'autres religions.

Petit à petit, le roi saisit comment toutes les notions philosophiques qui lui sont connues ne contredisent pas l'existence et l'histoire du peuple d'Israël. Au contraire, les miracles dont Israël a bénéficié renforcent la foi et la religion juive :

> § 100. « De cette façon, l'esprit peut sereinement accepter la Thora sans doute ni suspicion. Un prophète se présente à des esclaves asservis et opprimés, il leur annonce qu'ils seront libérés sans délai de leur servitude de cette façon et qu'il les ramènera au pays de Canaan. »

Le roi des Khazars déclare que l'histoire miraculeuse d'Israël depuis la sortie d'Égypte jusqu'à son installation dans le pays de

Canaan prouve objectivement la puissance divine du mandant, la capacité prophétique de Moïse, le mandataire, et la haute valeur du peuple d'Israël :

> « Cela prouve la grandeur du mandant, la noblesse du mandataire et le mérite de ceux que sa mission concernait exclusivement. »

Pourquoi la Thora n'a-t-elle pas été donnée à tous ?

Mais après avoir entendu et compris tout cela, après avoir intériorisé les leçons du *'Haver*, il reste encore un point qui tourmente le roi[94] : pourquoi la Thora n'a-t-elle été donnée qu'au seul peuple d'Israël ? Puisqu'elle est la Parole de Dieu donnée au monde, qu'elle a servi de modèle à la création du monde, que quiconque se conduit conformément à ce qu'elle prescrit accomplira donc sa destinée dans le monde, pourquoi n'a-t-elle pas été donnée à l'humanité entière ? Certes, le roi vient juste de reconnaître le mérite et la valeur du peuple d'Israël, mais ce fait ne suffit pas à apaiser son trouble. Compte tenu de la dimension universelle de la Thora, comment se fait-il qu'elle ne s'adresse pas à l'universel humain tout entier ? Pourquoi l'humanité tout entière ne serait-elle pas appelée à partager ce magnifique cadeau ?

L'identité d'Israël est-elle vraiment à part ?

La remarque du roi n'est pas sérieuse. Elle procède de sa difficulté à accepter la différence de nature entre Juif et non-Juif.

Le Kouzari propose sa propre réponse à sa question. Concrètement, il n'était pas possible de donner la Thora à toutes les nations. Il n'est pas possible de donner à l'humanité entière un système de lois aussi sophistiqué et aussi complexe. Une telle tentative

---

94 On se souviendra que cette question préoccupait déjà le Kouzari dès ses premiers échanges avec le *'Haver* (voir ci-dessus § 26 s.).

eut été vouée à l'échec, en vertu du principe « qui trop embrasse, mal étreint ». Un tel échec de la transmission de la Thora à l'humanité est inconcevable. Il aurait conduit à éveiller des doutes dans le cœur des hommes, un soupçon concernant le pouvoir du Dieu Tout-puissant. C'est pourquoi Dieu aurait décidé de donner sa Thora au seul peuple d'Israël, dans l'intention qu'elle s'étende ensuite au monde entier.

Si ces propos du Kouzari étaient tenus par un Juif, ils seraient évidemment hérétiques. Ils sont d'ailleurs inconsistants. Ils relèvent de la littérature apologétique qui cherche à justifier, à vue humaine, des décisions de la sagesse divine. Mais son argument aboutit tout au contraire à laisser entendre que le pouvoir de Dieu est limité puisqu'il ne peut pas réaliser sa volonté.

Il y a dans le discours du Kouzari comme un refus entêté d'admettre ce que le *'Haver* lui a dit dès le début de leur entretien. Il a du mal à admettre que la dimension divine soit le propre du peuple d'Israël par essence, de manière innée, et qu'elle ne concerne pas les non-Juifs. Il ne peut pas l'accepter parce qu'il désire obtenir lui-même si intensément cette dimension divine. Ses propos contiennent comme une supplique adressée au *'Haver* : tu peux peut-être changer d'avis ? Tu peux peut-être reconnaître que même un non-Juif peut recevoir la Thora ? Qu'il peut lui aussi avoir part à la dimension divine !?

La destinée spécifique de chaque créature

Mais le *'Haver*, bien évidemment, ne change pas d'avis. Il répète patiemment ce qu'il a déjà expliqué. Il est impossible de modifier la nature du créé. Il est tout aussi impossible de se plaindre du fait qu'il y ait des créatures appartenant à des catégories différentes. De même que la question : « pourquoi toutes les créatures n'ont pas été créées douées de raison » n'a pas de sens, de même la question : « pourquoi Thora n'a-t-elle pas été donnée à toutes les nations » ne peut pas être posée. C'est ainsi que le Créateur a créé son monde et il n'est en notre pouvoir ni de changer cela ni de le disputer.

Cependant, malgré le caractère à la fois très dur et catégorique de ces propos, le *'Haver* tente d'encourager le roi et de le rapprocher afin qu'il ne désespère pas dans sa quête du service de Dieu.

> §103. « Sache que quiconque rencontrait un prophète voyait naître en lui une spiritualité à son contact et à l'écoute de ses paroles divines ; il était séparé des êtres de son espèce par la pureté de son âme, son aspiration au niveau prophétique et son attachement à l'humilité et à la pureté. »

Le *'Haver* fait savoir au roi que s'il choisit de se convertir, il se rapprochera ainsi du peuple d'Israël qui est proche de la prophétie et qu'il obtiendra ainsi de bénéficier lui aussi de la lumière qui repose sur le peuple juif.

Il ne s'agit pas seulement de paroles de consolation. Rabbi Juda Halévi voit le monde dans son unité intrinsèque. Un même corps. Le peuple d'Israël n'est pas déconnecté du monde et il ne vit pas égoïstement. Ce n'est pas gratuitement que le *'Haver* se sert de l'apologue du fruit et de l'écorce pour décrire la dimension divine, ceux qui ont obtenu la dimension divine étant de la nature du fruit et les autres de la nature de l'écorce. En effet, le fruit a besoin de l'écorce pour le protéger et celle-ci pousse et grandit avec le fruit. Le fruit et l'écorce ont besoin l'un de l'autre, ils sont intimement liés l'un à l'autre. Dans le paragraphe suivant, rabbi Juda Halévi expliquera que toutes les nations, Israël y compris, forment un seul corps, Israël étant comme le cœur au sein des membres. Le cœur peut bien être le membre le plus important, mais sa fonction ne le concerne pas lui seul, et sans les autres membres il n'est rien. Ce qui signifie que les nations aussi bénéficient de la dimension divine dont Israël est porteur, dans toute la mesure où elles se tiennent dans sa proximité, recevant ainsi le reflet de cette lumière.

Moïse dit au peuple d'Israël[95] : « Et maintenant, ô Israël, qu'est-ce qu'Hachem ton Dieu réclame de toi, si ce n'est de craindre Hachem ton Dieu. » Le Talmud[96] s'étonne : « Or ça ! la crainte de Dieu serait donc une si petite chose (que le texte dise "si ce n'est") ». Et il répond : « Oui, pour Moïse, c'est une petite chose. » Pour Moïse qui parle dans ce verset, la crainte de Dieu va de soi ; c'est pour lui une telle évidence qu'il semble minimiser l'effort qu'elle requiert. Et tous les commentateurs de s'interroger : pourtant, Moïse sait bien que c'est au peuple d'Israël qu'il s'adresse. Ce n'est pas de lui seul qu'il s'agit ! Il sait qu'il n'est pas en train de décrire sa propre expérience spirituelle.

Mon grand-père, le rav Elyahou Botschko זצ״ל, expliquait que la crainte de Dieu devient chose facile pour quiconque se tient dans la proximité de Moïse, ou dans la proximité de justes authentiques. La présence des justes rend leurs proches meilleurs. Leur influence agit sur ceux qui les entourent comme la lumière baigne ce qu'elle environne et par la proximité du juste, ils se trouvent du même coup dans la proximité de Dieu. Il en va de même de la relation des nations à Israël : lorsqu'elles se tiennent proches de lui et se relient à lui, contractent alliance avec lui, le soutiennent et le défendent, étant liées au peuple de la prophétie, elles s'élèvent avec lui et ainsi le monde finira par atteindre sa rédemption.

Finalité de la dimension divine

Nous avons déjà expliqué ci-dessus que le processus de la création du monde a commencé par une « rupture » avec sa source divine. Pour créer le monde[97], le Créateur a dû pour ainsi dire se

---

[95] Deutéronome X, 12.

[96] Bérakhot 33 b.

[97] Tout le passage suivant doit être entendu dans un sens purement spirituel et moral, abstraction faite de toute signification spatiale ou temporelle, un peu à la manière dont les objets mathématiques, les points et les lignes, n'ont ni surface ni épaisseur et que la temporalité concerne l'exposé des démonstrations de rapports qui sont tous simultanément vrais (NdT).

rétracter d'un point de Lui-même afin de faire place à ce qui deviendra en fin de compte notre monde physique. Il faut que le Créateur se cache pour que l'homme puisse exister. Si Sa présence était évidente pour tous, elle envahirait tout l'être du monde. Le rôle de l'homme dans le monde c'est, prenant ses responsabilités de façon libre et autonome, agir pour la réussite du projet divin. Étant libre et autonome, il prouve par ses choix ce qu'il préfère être, alors que, noyé dans la splendeur de la lumière divine, il serait certes angélique mais sa propre identité, son individualité, s'évanouirait. L'œuvre à laquelle l'Homme – mais donc aussi chaque homme – est appelé consiste à combler la distance que la création a creusée entre Créateur et créature. À cette fin, le Créateur a doté sa créature de la dimension divine. Adam l'a transmise à son fils Cheth, qui l'a transmise à son fils Enoch et, au travers de cette lignée méritante, elle est parvenue à Chem et à 'Ever (ancêtre éponyme des Hébreux) et de là aux patriarches hébreux et à leurs descendants, les douze tribus d'Israël et à tout le peuple d'Israël. Cette dimension divine, lorsque le monde sera transfiguré, s'étendra à l'univers tout entier.

La conception du monde de rabbi Juda Halévi est universaliste. Le monde est fondamentalement un et le rôle du peuple d'Israël est d'élever ce monde et d'œuvrer à sa rédemption.

La rétribution promise au Juif en ce monde et dans le monde qui vient

Paragraphes 104 à 111

La dimension divine est susceptible d'amener l'homme en ce monde à l'expérience spirituelle du monde qui vient

Ayant parlé de la dimension divine, le *'Haver* semble maintenant changer de sujet : la rétribution dans le « monde qui vient ». la dimension divine qui se manifeste chez le Juif en fait un homme d'une dimension particulière, quasi angélique :

> « …distingués des enfants d'Adam par des privilèges divins qui ont fait d'eux comme une espèce différente, une espèce angélique. »

Nous avons déjà entendu le *'Haver* affirmer que la dimension divine permet au Juif de s'approcher de Dieu, de parvenir à la prophétie et de vivre dans le monde d'une manière qui n'est pas naturelle, mais il nous apprend ici un point capital : la dimension divine peut élever le Juif à des hauteurs spirituelles de son vivant. Il peut l'amener à des expériences spirituelles sublimes qui sont celles que l'homme n'atteint normalement qu'après la mort. C'est ainsi que les sages ont enseigné dans le traité des Pères :

> « Un instant de repentir et de bonnes œuvres en ce monde est préférable à toute la vie du monde à venir ! »

Le Juif qui parvient à vivre en ce monde d'une manière digne de la dimension divine en lui, conformément à la Thora, aux *mitzvoth* et aux instructions divines, goûte certainement déjà en ce monde les jouissances spirituelles du monde qui vient.

L'homme est capable d'unir l'âme au corps de son vivant

Cette déclaration selon laquelle l'homme peut expérimenter en ce monde les délices du monde qui vient est d'une extrême importance ; elle renferme une indication de premier plan quant à la définition de ce qu'est l'homme.

Ceux qui croient dans les théories évolutionnistes, comme celle de Darwin par exemple, considèrent l'homme comme un animal perfectionné. Il descend peut-être du singe, mais il est maintenant bien plus intelligent. Il est susceptible de dominer le monde, de réaliser des inventions qui améliorent sa qualité de vie. La Thora, quant à elle, voit l'homme comme une combinaison de matière et d'esprit. En plus de son corps perfectionné et de tous les systèmes si développés qui lui permettent de penser et d'agir, l'homme dispose d'une âme supérieure. En plus de la vie biologique qu'il partage avec tous les êtres vivants, l'homme possède une âme d'origine divine. Cette dimension de son être ne meurt pas avec son corps et lui survit. Après la mort, elle rejoint le monde à venir. L'homme est de ce fait distinct de toutes les formes de vie animale. Mais l'originalité de l'enseignement de rabbi Juda Halévi tient à son affirmation selon laquelle l'homme peut, de son vivant, atteindre un niveau spirituel supérieur encore. Une expérience sublime de jouissance spirituelle lui est permise alors que son âme habite encore son corps. La supériorité de l'homme sur l'animal ne se manifeste pas seulement après la mort. L'homme peut, de son vivant, réaliser totalement les dimensions spécifiques de son humanité.

Pour d'autres religions, au contraire, l'« autre monde » est complètement séparé de celui-ci. C'est une réalité totalement différente, indescriptible et incompréhensible. Ces autres religions ont désespéré de ce monde et considèrent que l'essentiel est dans l'« autre monde ». Elles ne croient pas qu'il soit possible de faire quoi que ce soit en ce monde qui rende digne du monde à venir. Pour elles, il suffit de faire acte d'allégeance en prononçant une certaine formule pour

recevoir un visa pour l'« autre monde ». Le judaïsme affirme le contraire : c'est ce monde qui te prépare et t'affine. Une vie convenable en ce monde te rend digne du monde qui vient. Chaque instant de ce monde vécu de manière convenable et appropriée te fait acquérir des mérites et tu peux même parvenir à des jouissances spirituelles appartenant au monde qui vient au cours de la vie de ce monde.

La rétribution en ce monde, preuve de la Providence divine

Le roi oppose au *'Haver* une objection de poids : la Thora ne contient aucune promesse de rétribution dans un autre monde. La Thora ne mentionne même pas l'existence d'un autre monde ! En effet, les promesses de la Thora concernant la rétribution des *mitzvoth* situent celle-ci dans les réalités de ce monde : « Je donnerai vos pluies en leur temps », victoires militaires, paix et tranquillité sans ennemis pour les troubler, etc. N'est-ce pas la preuve que le « monde qui vient » n'a pas d'importance capitale ? Dans les autres religions, il y a des promesses d'un autre monde d'une grande richesse. Et dans la Thora ? Rien ! Pas un mot. Comment le *'Haver* peut-il parler du monde qui vient et en faire abondamment l'éloge alors que cela ne repose sur rien ? Et si la rétribution concerne une vie spirituelle déjà en ce monde, pourquoi la Thora n'en parle-t-elle pas explicitement ?

Pour répondre à l'étonnement du Kouzari, le *'Haver* commence par exposer un principe élémentaire : que la pluie tombe en son temps lorsque l'homme accomplit la volonté du Créateur et qu'elle se refuse à lui lorsqu'il agit à l'encontre de Sa volonté est l'expression directe de la Providence divine dans le monde. Il n'existe pas de preuve plus évidente du fait que le Saint béni soit-Il dirige le monde en fonction de la morale divine et rétribue ceux qui la respecte et ceux qui s'y rebellent chacun selon son dû. Voir comment ceux qui suivent la voie de Dieu jouissent de tous les bienfaits de ce monde, c'est en toute simplicité l'expérience de la spiritualité en ce monde. Le monde ne fonctionne pas de manière aléatoire mais répond aux exigences de la justice divine. Ce qui nous semble « naturel » n'est rien d'autre que la

Providence précise et intentionnelle.

Le Saint béni soit-Il S'est révélé à Abraham dans une vision décrite dans un verset de la Thora qui commence par dire[98] : « Il le fit sortir au dehors… » Les sages dont Rachi rapporte le dire expliquent : Dieu a enjoint à Abraham de se libérer de sa conception astrologique ; celle-ci déterminerait qu'il ne pourrait pas avoir d'enfant. Mais, dit Dieu, « si Abram n'engendre pas, Abraham, lui, engendrera. Peut-être Saraï n'enfante pas, mais Sarah enfantera. Il suffit que je change vos noms, et vos destinées s'en trouvent changées ! » La conception déterministe aveugle qui accorde une suprématie absolue à la nature comme telle oublie que celle-ci a un Créateur et que c'est Lui qui détermine les lois de la nature. Le judaïsme est fondé sur la certitude de la rétribution des actes. Celle-ci se manifeste dans le monde de manière à la fois cachée et dévoilée. Le Saint béni soit-Il dirige le monde à Sa façon et le Juif sait que Quelqu'un voit ses actes, surveille et paye à chacun son dû. C'est cela la signification de la présence du monde qui vient déjà en ce monde, de la spiritualité dans le monde physique et matériel : voir et percevoir comment le Saint béni soit-Il dirige le monde autrement que par les lois habituelles de la nature. Si le juste a du bien, cela ne vient pas de la nature mais de la Providence. C'est le dévoilement de la dimension divine dans le monde.

L'Histoire d'Israël : preuve de la présence en l'homme d'une haute spiritualité

La manière dont se déroule l'histoire d'Israël dans le monde prouve l'existence en l'homme d'une spiritualité de rang élevé. La rétribution dans le « monde qui vient » est de nature personnelle et non collective.

En fin de compte, même si le fonctionnement de ce monde est de nature divine, et que cela implique la présence de spiritualité en ce monde, il reste à comprendre pourquoi la Thora ne fait aucune

[98] Genèse XV, 5.

référence explicite au monde qui vient.

La guémara[99] rapporte le fait qu'il existe dans la Thora une allusion à la résurrection des morts : le verset relatant le passage de la mer Rouge et le cantique qui fut alors chanté par Moïse et Israël en action de grâces pour le salut miraculeux ne porte pas l'expression « alors Moïse chanta » mais « alors Moïse chantera ». C'est vraiment une allusion qui sollicite très lourdement le verset ! Cette analyse apparemment grammaticale n'a aucun caractère de certitude, surtout rapportée au contexte. Mais c'est un point extrêmement profond que les sages soulèvent ici. Le peuple d'Israël vient de sortir d'Égypte après de longues années d'asservissement ; il était devenu au sens le plus simple de ce mot un peuple d'esclaves. C'est le propre des esclaves que de n'avoir d'autre souci que celui du bien-être matériel le plus immédiat. La préoccupation est celle de la survie au quotidien dans le monde cruel auquel ils sont livrés. Or, voilà qu'ils ne sont pas plutôt sortis de là de manière miraculeuse, en une nuit, de la plus brève manière qui se puisse concevoir que déjà, à peine devenus libres, ils sont capables de chanter à Dieu un chant de louange et de gratitude. Ne voilà-t-il pas un phénomène qui relève en lui-même d'une résurrection des morts ? Cela ne se peut que parce qu'ils portaient au fond de leur être une âme divine et qu'ils ont réussi à voir la dimension divine au travers même de la matérialité de ce monde. Et ce sont là les termes mêmes de rabbi Juda Halévi !

J'ai entendu encore une explication de mon père, le rav Moché Botschko זצ״ל. Il y a lieu de distinguer entre la dimension personnelle et individuelle et la dimension collective, entre l'être collectif de la nation d'Israël et la destinée de chacun de ses membres individuellement. La rétribution dans l'« autre monde », dans le « monde des âmes », concerne la personne privée, chacun selon son niveau et le degré auquel il est parvenu. La nation dans son ensemble n'a pas de rétribution à venir. Le peuple d'Israël vit en ce monde et la

99 Sanhédrin 91 b.

Thora a été donnée à Israël pour qu'il vive en conformité avec elle en ce monde. La tournure – intraduisible – du mot par lequel commence la Thora implique que le monde a été créé en vue de ce que ce commencement même signifie pour l'histoire des hommes : la réalisation par Israël du projet de la Thora. Le midrach va même plus loin, affirmant que le monde a été créé pour les justes, mais Rachi ne le cite pas dans son commentaire sur la Thora. Le monde et la Thora n'ont pas été créés pour quelques êtres exceptionnels, uniques en leur genre, mais pour ce que représente dans le monde la collectivité d'Israël. Israël fut condamné à attendre dans le désert qu'ait disparu la génération rebelle qui avait refusé d'entrer en Terre d'Israël ; trente-huit années durant la parole divine s'est tue et même Moïse n'y eut pas droit, parce que cette parole ne concerne pas la personne privée de Moïse, malgré son envergure exceptionnelle, mais l'identité collective d'Israël vient : C'est la raison pour laquelle la Thora ne mentionne pas le monde qui vient ; elle s'adresse à la collectivité alors que le monde qui vient concerne l'individu particulier.

Finalité de la Thora selon Maïmonide

Ce monde-ci n'est pas une fin en soi. Servir Dieu, c'est-à-dire œuvrer pour la réussite de son projet, ne doit pas viser l'obtention d'une récompense – bien qu'elle nous soit assurée

Pourquoi la Thora ne traite-t-elle que des finalités matérielles de ce monde ? Pourquoi n'a-t-elle pas du tout mentionné un « monde qui vient » ? Maïmonide traite de ces questions dans son grand livre des lois, dans les Règles du repentir[100], ainsi que dans l'introduction à son commentaire du dixième chapitre de la michna du traité Sanhédrin, connue comme le « Chapitre de la Part[101] ». Pour résumer son approche (qui mérite d'être étudiée en détail pour elle-même), disons

[100] Chapitre 9, règle 1.

[101] Parce que ce chapitre commence par les mots : « Tout Israël a une part au monde qui vient… » (NdT).

que les finalités mentionnées dans la Thora ne sont pas les finalités ultimes. Ceux qui auront observé la Thora mériteront certainement le monde à venir. Ce qui est demandé à l'homme en ce monde, c'est de servir Dieu, et la rétribution promise par la Thora en ce monde est destinée à faciliter le service de Dieu pour ceux qui s'y appliquent, afin qu'ils puissent y persévérer dans de meilleures conditions. La michna a en effet annoncé que « quiconque, bien que pauvre, pratique la Thora, finira par la pratiquer étant riche ». De plus, il est des gens qui ne comprennent pas que l'essentiel dans la vie est de servir Dieu. Pour ceux-là, il est important de savoir qu'ils obtiendront une rémunération matérielle en ce monde pour leur effort. C'est pour cela que la Thora l'a explicitement mentionné. Mais en vérité, la rémunération la plus grande est la possibilité donnée à l'homme d'étudier la Thora et de servir Dieu en ce monde.

Plus encore. Le simple fait de servir Dieu en vue d'un salaire comporte un défaut intrinsèque. Il amoindrit la valeur même de ce service. L'homme est appelé à servir Dieu parce que c'est là sa dignité la plus haute et la finalité de son existence et non parce qu'il aurait à en attendre une rétribution. Si la Thora mentionnait le monde qui vient, des hommes seraient amenés à pratiquer les *mitzvoth* dans l'espoir d'obtenir le monde qui vient. Ce n'est pas ce que la Thora souhaite. Bien évidemment, servir Dieu par amour et non en vue d'une rétribution est un niveau extrêmement élevé et Maïmonide lui-même a écrit que tous n'y parviennent pas, ni même tous les sages.

Maïmonide et rabbi Juda Halévi ont une approche différente, mais il est un point sur lequel ils sont proches l'un de l'autre. Maïmonide pense que le salaire d'un homme dans le monde qui vient est le degré auquel il est parvenu en ce monde. Le monde qui vient reflète le résultat du niveau spirituel atteint par l'homme en ce monde. Rabbi Juda Halévi en convient, mais ajoute quant à lui une dimension supplémentaire : ce niveau spirituel auquel l'homme est parvenu est le salaire lui-même, puisque l'homme peut faire l'expérience du monde « futur » dans le présent de ce monde. Les expériences spirituelles

dans ce monde constituent la rétribution la plus haute à laquelle l'homme puisse prétendre.

Le problème du mal
Comment expliquer la souffrance ?

Paragraphes 112 à 117

La souffrance et les tourments :
Une question existentielle préoccupante

Tout homme, en ce monde, se trouve confronté à la question lancinante de la souffrance. Il n'est pratiquement personne qui n'ait à souffrir dans sa chair ou dans son âme de maladies ou de blessures, de difficultés matérielles ou de la douleur provoquée par la perte d'un être cher ou de toutes sortes de circonstances et d'événements qui nous frappent sans cesse. Pourquoi tant de souffrances, pourquoi tout ce mal ? Pourquoi y a-t-il du mal dans ce monde créé par un Dieu miséricordieux et compatissant ? Ne peut-Il pas gérer Son monde autrement ? Lorsque les souffrances deviennent insupportables au point que des hommes perdent le goût de la vie, ces questions cessent de n'être que questions spéculatives, sujets d'investigations métaphysiques et prennent le caractère angoissant des questions existentielles qui restent sans réponses.

La souffrance des Juifs : preuve de leur misère spirituelle ?

Les Juifs souffrent en ce monde et cette souffrance est souvent interprétée comme preuve de leur misère spirituelle.

Aux propos du *'Haver*, le roi des Khazars objecte un argument percutant, à la suite duquel se développe une intéressante discussion sur le problème de la souffrance dans le monde.

Le *'Haver* a expliqué au roi que grâce à la dimension divine, le Juif peut expérimenter le monde qui vient déjà en ce monde-ci. Et le roi de lui rétorquer cyniquement : je constate l'état des Juifs dans le monde et il est vraiment très méprisable. Et si, comme tu le dis, ils

vivent déjà en ce monde-ci de la vie du monde futur, cela signifie que votre monde futur ne vaut pas grand-chose ! C'est la preuve inattaquable du fait que la grande spiritualité dont le peuple d'Israël se réclame n'est pas vraiment d'une aussi grande valeur que tu le prétends !

Le *'Haver* lui répond : je m'étonne de toi, ô roi. Dans toutes les grandes religions, dans le christianisme comme dans l'islam, la situation d'extrême humilité en ce monde est chose souhaitée et bienvenue. Jésus et Mahomet ont tous deux subi souffrances et humiliations en ce monde et leurs épreuves sont devenues aux yeux de leurs adeptes les signes manifestes et la preuve de leur grandeur spirituelle et de leur noblesse personnelle. Cela signifie que la souffrance et la situation misérable et les tourments sont, pour les êtres spirituels, les signes d'une haute valeur ; ton argument à l'encontre des Juifs est donc, dans ce domaine, vide de sens.

Mais le roi des Khazars ne s'avoue pas vaincu ; au contraire, il contre-attaque : ce que tu dis est vrai lorsque la souffrance et les tourments qui l'affectent sont voulus par l'homme. Mais ce n'est pas le cas des Juifs. S'ils avaient le choix de ne pas souffrir, de n'être pas humiliés et honnis, ils préféreraient certainement cela à leur situation présente ! Vous l'avez d'ailleurs prouvé par le passé lorsque vous avez combattu vos ennemis. Vous ne recherchez pas la souffrance, vous ne vous en réjouissez pas : elle vous est imposée contre votre gré !

À cela vient la réponse surprenante du *'Haver* :

> « Tu as trouvé le motif de ma honte, ô roi des Khazars. Oui, si la majorité d'entre nous s'imposait, comme tu dis, l'avilissement dans un esprit de soumission à Dieu et à sa Loi, la dimension divine ne nous aurait pas abandonnés si longtemps. »

Si donc nous avions volontiers accepté ces souffrances, avec amour, alors nous occuperions une position élevée, bien qu'en exil, dans un état qui ne nous est pas naturel. Le *'Haver* avoue ici, à la fin

de cet exposé, que l'exil est un état où la dimension divine est pour ainsi clandestine, occultée. Cela explique qu'une part importante de la souffrance existant dans le monde est due au fait que la Providence divine elle-même s'exerce de manière voilée, les hommes ayant décidé, pour ainsi dire, de « chasser » Dieu hors du monde de la réalité.

L'absence de Dieu, cause de la présence du mal

Quelle est l'origine de la thèse de rabbi Juda Halévi selon laquelle les souffrances acceptées par amour constituent une haute vertu, tandis que celles qui ne le sont pas sont sans valeur et ne sont pas bénéfiques à la spiritualité de l'homme ? Il semblerait que ce soit le passage des « souffrances d'amour » du traité Bérakhot. Le Talmud y discute en détail de la question de la souffrance : pourquoi frappent-elles l'homme et comment doit-il les considérer ?

Toutefois, avant d'en venir au dire talmudique, une brève introduction s'impose : la question de la souffrance est en fait la question de la présence du mal dans le monde. C'est le mal, en effet, qui est cause de la souffrance. Pourquoi le mal existe-t-il ? Pourquoi Dieu n'a-t-Il pas créé un monde qui soit tout entier bon ?

Un examen même superficiel des versets décrivant l'« œuvre du commencement » permet de constater que le mal fait partie intégrante de la Création. Le premier verset de la Thora, « Au commencement créa Elohim les cieux et la terre » est immédiatement suivi du constat de ce qu'il advint de cette création : « et la terre était informe et vide et obscurité sur la face de l'abîme… » Le monde de la création comporte une part de chaos et d'obscurité. Dieu a certes tout créé, les cieux et la terre et tout ce qu'ils comportent, mais Il n'a pas créé un monde parfait. Il y a du manque dans le monde, de l'obscurité ; il n'est pas « au point ». Et la part d'ombre n'est pas négligeable ! Pourquoi en est-il ainsi ? Pourquoi le mal fait-il partie de la réalité de notre monde pour ainsi dire par définition, de par sa nature même ?

Pour le comprendre, il faut précisément saisir la nature de la

création. Pour créer le monde, le Créateur a dû en quelque sorte Se rétracter pour – par façon de parler – faire place à un existant à l'extérieur à Lui. Créer, cela signifie faire place à un autrui, un existant autre que le Créateur. En effet, Dieu, par définition, occupe tout l'être possible. En Sa présence, toute autre présence éventuelle s'évanouirait, annulée par l'absolu de l'être divin. Il fallait donc qu'Il retire pour ainsi dire quoi que ce soit de Sa lumière d'un point de Son absolu pour laisser place à un existant que cette lumière n'effacerait pas. Mais cela a un prix : l'obscurité règne là où manque la lumière.

Il est un dire rabbinique étrange ; à propos du verset[102] « Dieu considéra tout ce qu'Il avait fait et voilà que c'était très bon ! » le midrach affirme[103] « et voilà que la mort est bonne ! » Cela signifie qu'il y a selon les sages une positivité bénéfique à la présence de la mort dans le monde. Si les hommes vivaient éternellement, quel sens y aurait-il à l'existence des générations ultérieures ? Quel serait leur rôle ? Si le monde contenait simultanément toutes les générations, les pères et tous leurs descendants, tous les rabbins et leurs élèves et les élèves de leurs élèves, tous les grands de toutes les générations, quelle place nous laisseraient-ils ? Que pourrions-nous ajouter après eux ? Certes, la mort est terrible. C'est l'une des plus grandes sources de douleur et de peine qui soit, mais un monde est-il possible sans elle ?

Il n'y a donc pas à s'étonner de l'existence du mal dans le monde. Dès lors que le monde a été créé par définition dans un amenuisement de la lumière divine, l'obscurité et le mal ont été créés avec lui. L'existence du mal et de la souffrance sont le signe évident du fait que le monde est « normal », que c'est un monde réel. Un monde où Dieu ne prend pas toute la place, un monde où l'homme peut agir pour restaurer la place de la lumière diminuée, pour permettre à cette lumière cachée de poindre et de repousser l'obscurité. Cette œuvre de restauration est le rôle assigné à l'homme du jour où il fut créé.

[102] Genèse I, 31.
[103] Midrach Genèse Rabba, 9, 5.

L'avènement messianique en signalera l'aboutissement qui parachèvera cette histoire et lui apportera le salut.

Le schéma général concernant la présence du mal dans le monde ne s'applique pourtant pas aux hommes de vertu supérieure, aux hommes qui s'attachent à la dimension divine, au projet divin pour le monde. Ce schéma n'explique pas que ces hommes-là souffrent eux aussi. C'est pourquoi la guémara propose plusieurs manières de se mesurer à leur souffrance.

Certaines souffrances constituent des châtiments

La raison première, c'est la souffrance conçue comme châtiment des fautes :

> « Rabbi Chime'on ben Laqich a enseigné : quiconque est engagé dans la Thora, les souffrances s'écartent de lui… Rabbi Yo'hanan lui dit : cela, même les petits enfants de l'école primaire le savent ! Il est dit en effet[104] : "Si écouter tu écoutes la voix d'Hachem ton Dieu, que tu fasses ce qui est droit à Ses yeux, et que tu prêtes l'oreille à tous Ses décrets, toute la maladie que J'ai mise en Égypte Je ne la mettrai pas sur toi, car Je suis Hachem qui te guéris." »

Les souffrances et les maladies constituent un châtiment que le Saint béni soit-Il impose à ceux qui transgressent Sa loi. Les Égyptiens ont été punis, ils ont été frappés de maladies ; si les enfants d'Israël observent les commandements de la Thora et ne fautent pas, ils ne souffriront pas de maladies.

Mais ce ne sont pas les seules transgressions qui attirent les sanctions. S'abstenir de faire le bien aussi. Et rabbi Yo'hanan poursuit :

> « Mais quiconque peut s'engager dans la Thora et ne s'y

---

[104] Chemoth XV, 26.

> engage pas, le Saint béni soit-Il le soumet à de vilaines souffrances qui le mettent à mal. »

Si l'homme ne remplit pas son rôle, s'il se dérobe à la mission qui lui a été confiée, des châtiments vont fondre sur lui pour le réveiller et le ramener à la raison, l'interpellant comme pour dire[105] : « Ô homme, qu'as-tu à sommeiller ? Lève-toi ! Invoque ton Dieu ! »

Ce thème du châtiment pour non accomplissement des *mitzvoth* de la Thora est récurrent. « Si vous marchez selon Mes décrets... », « Si écouter vous écoutez Mes commandements... », alors tout ira bien, les pluies tomberont en leur temps, vous vaincrez vos ennemis, vous résiderez en paix dans votre pays, mais sinon, à Dieu ne plaise ! Si vous n'écoutez pas la voix de Dieu, alors, pas de pluie, les ennemis auront le dessus, vous serez exilés de votre pays... La liste des maladies et des malheurs figurant dans le chapitre 26 du Lévitique[106] et dans le chapitre 28 du Deutéronome[107] fait d'autant plus frémir que nous pouvons aujourd'hui y reconnaître non des avertissements ou des menaces mais des faits d'histoire. Les souffrances peuvent être tout autant punition des transgressions que manquements aux obligations.

Souffrance d'amour

La guémara s'attaque dès lors à un tout autre type de souffrances qui ne sont pas dues à des fautes mais dont la cause – ou la raison d'être – est d'une autre nature :

> « Rava – ou si tu veux rav Hisda – a enseigné : si quelqu'un constate que des malheurs lui adviennent, qu'il examine sa conduite... Si cet examen ne donne rien (c'est-à-dire qu'il n'a pas trouvé la moindre faute qu'il aurait commise), qu'il vérifie s'il n'a pas négligé [l'étude de] la

---

[105] Liturgie de repentance du mois d'Elloul du rituel séfaradi, d'après Jonas, I, 6.
[106] Versets 14 à 43.
[107] Versets 15 à 68.

Thora… Si cette vérification ne donne rien, il va de soi qu'il s'agit de souffrances d'amour, ainsi qu'il est dit : "Car Dieu réprimande qui Il aime." Rava rapporte les propos de rav Se'hora qui rapporte ceux de rav Houna : "celui que Dieu affectionne, Il l'accable de souffrances" »

Il faut commencer par un sévère examen de conscience : ai-je commis quelque faute que ce soit ? Par action ou par omission. Et il faut remonter loin. Mais s'il s'agit de quelqu'un de sérieux, qui consacre des temps à heures fixes pour l'étude de la Thora et qui pratique scrupuleusement les *mitzvoth*, il y a lieu de conclure qu'il s'agit de « souffrances d'amour ». Le Saint béni soit-Il éprouve de l'affection pour cet homme. Il l'aime et c'est pourquoi Il le tourmente.

C'est évidemment très étrange et tout à fait illogique et déraisonnable ! Voici un homme scrupuleux, un juste à tous égards, aimé de Dieu et, nous dit-on, c'est pour cela qu'il souffre !? Est-ce là ce que nous propose la Thora ? Est-ce là la rétribution qu'elle promet à qui lui voue sa vie ? Ne devrait-il pas jouir au contraire d'une belle récompense au lieu d'être tourmenté par des souffrances ? Et si tel est son sort, quelle différence entre le juste et le méchant si tous deux éprouvent des souffrances pareillement ?

C'est dans le livre de Job que se trouve la réponse à cette question. Lorsque les malheurs l'un après l'autre s'abattent sur Job, sa femme lui dit[108] : « Tu persistes encore dans ta naïve piété ? Maudis Dieu, et meurs ! » Après tout ce qu'Il t'a fait, Dieu ne mérite pas ta foi, la confiance que tu mets en Lui. Tu t'es toujours conduit de manière exemplaire, juste et droit, et voici comment Il te traite ? Belle rétribution de ta dévotion ! Mais Job répond vivement[109] : « Tu parles comme une vaurienne ! Quoi ? Le bien nous l'accepterions de Dieu, mais pas le mal ? Malgré tout, Job ne pécha pas avec ses lèvres. » Ma piété ne serait rien si elle se limitait aux temps de bonheur, quand je

---

[108] Chapitre II, verset 9.

[109] *Ibid.*, verset 10.

bénéficie des grâces divines, pour le renier dans le malheur. Quand la piété s'éprouve-t-elle ? C'est précisément lorsqu'il souffre et qu'il persiste néanmoins à servir Dieu. Dieu peut s'enorgueillir de Job et dire : « Voyez mon serviteur Job ! bien que Je le tourmente, il continue de m'aimer. Voilà un serviteur véritable ! » Les épreuves, la souffrance transforment donc l'homme en le rendant meilleur encore ; en rendant son service de Dieu totalement désintéressé, au contraire de l'attitude du serviteur mercantile pratiquant le donnant-donnant.

Mais il y a un risque : peut-être l'homme n'accueillera-t-il pas ces souffrances avec amour ; peut-être ne surmontera-t-il pas à l'épreuve ? Peut-être réagira-t-il comme la femme de Job et reniera-t-il Dieu ?

C'est pour cela que la guémara souligne que les « souffrances d'amour » n'affectent l'homme que s'il les accepte dignement, avec bienveillance. S'il les rejette, elles ne le toucheront pas, puisqu'il ne mérite aucune punition, étant pur de toute faute.

> « Peut-être même s'il ne les accueille pas avec amour ? C'est pourquoi le verset dit[110] : "s'il s'offre lui-même comme sacrifice expiatoire." De même que le sacrifice expiatoire doit être volontaire, de même les souffrances. Et s'il les accepte, quelle est sa rétribution ? « Il verra sa postérité vivre en longévité. » Qui plus est, il verra aussi son étude prospérer. »

Voilà donc la source des propos de rabbi Juda Halévi, nous enseignant que nous devons accepter les souffrances volontairement et avec amour et non les mépriser et les rejeter.

Les souffrances qui dépouillent l'homme de sa matérialité

Mais cela ne s'arrête pas là. La guémara poursuit :

> « Rabbi Jacob bar Idi et rabbi A'ha bar 'Hanina étaient

[110] Isaïe LIII, 10.

> en controverse à ce sujet. Le premier disait : “À quoi reconnaît-on les souffrances d’amour ? C’est lorsqu’elles ne conduisent pas l’homme à ne plus pouvoir étudier la Thora…” et le second disait : “À quoi reconnaît-on les souffrances d’amour ? C’est lorsqu’elles ne conduisent pas l’homme à ne plus pouvoir prier…” Rabbi Yo‘hanan dit : “l’une et l’autre sont vraies… mais pourquoi le verset dit-il ‘et Tu lui donneras l’enseignement *(télamdénou)* de Ta Thora’ ? Ne lis pas *télamdénou* mais *tilmédénou*, c’est-à-dire ‘tu l’apprendras’. Cela, tu l’apprendras de ta Thora, par un raisonnement *a fortiori* de la dent et de l’œil. De même que la dent et l’œil qui sont des membres de l’homme provoquant, lorsqu’ils sont blessés, la libération d’un esclave cananéen, de même, à plus forte raison, les souffrances qui épurent tout le corps de l’homme !” »

Les souffrances d’amour ne sont pas des châtiments, par conséquent elles ne doivent pas diminuer (ou amoindrir) l’homme, le rabaisser à être encore moins qu’il n’était, ce qui serait le cas s’il ne pouvait plus prier ou étudier. Telles sont les deux premières propositions. Mais rabbi Yo‘hanan considère que ces deux propositions énoncent des truismes. Il enseigne quant à lui une chose de bien plus grande portée. Les souffrances d’amour visent à libérer l’homme. Elles l’élèvent au-dessus de sa condition physique à un niveau auquel il n’aurait pu atteindre sans elles. De même que la perte d’un seul de ses principaux membres causée par la correction infligée à l’esclave par son maître provoque son affranchissement, de même doit-il en être ainsi lorsque c’est l’être tout entier qui pour ainsi dire dépérit.

On sait qu’un homme qui souffre physiquement de grandes douleurs perd peu à peu le goût de la vie. Il perd l’appétit, le sommeil ne le repose pas, les plaisirs habituels de l’existence s’affadissent, son corps se flétrit. À mesure qu’il perd l’intérêt de sa matérialité, il se spiritualise. Il s’affranchit pour ainsi dire de son corps et des

jouissances qu'il réclame, il s'affranchit de la vie banale. Un homme qui accepte sereinement sa situation, malgré la douleur, malgré les souffrances, devient presque semblable à un ange.

Cela nous permet de comprendre la relation que rabbi Juda Halévi établit entre le monde qui vient et les souffrances. Celui qui souffre en ce monde ne lui appartient plus tout à fait. En un certain sens, il appartient déjà au monde qui vient. Son corps ne lui apporte plus de satisfactions, et tout ce qui peut encore avoir pour lui un sens est sa dimension spirituelle.

Nous pouvons maintenant comprendre la suite de la guémara :

> « On a enseigné dans une *baraïta* : rabbi Chime‘on bar Yo‘haï dit : le Saint béni soit-Il a donné trois cadeaux de valeur à Israël, et tous, Il ne les a donnés qu'au prix de souffrances. Il s'agit de la Thora, d'Eretz Israël et du monde qui vient. »

Ces trois choses, la Thora, Eretz Israël et le monde qui vient sont éminemment spirituelles. Pour les obtenir, il faut dans une certaine mesure se détacher de ce monde. Pour vivre une vie de Thora, il faut renoncer à certains plaisirs ; vivre en Eretz Israël exige beaucoup de dévouement et d'abnégation ; le monde qui vient est sans conteste réalité spirituelle.

Élévation sans le mérite de l'effort

Mais en vérité, si l'homme souhaite renoncer à quoi que ce soit, c'est de préférence aux souffrances elles-mêmes ! Personne ne veut souffrir d'atroces douleurs pour dépasser sa matérialité corporelle. Ce n'est pas seulement très dur, c'est intolérable, plus inhumain même que surhumain.

Le Talmud lui-même rapporte le cas de trois de ses plus grands maîtres qui, tombés malades, éprouvant de grandes souffrances, ont répondu à ceux qui leur demandaient si ces souffrances leur étaient

précieuses : « ni elles ni leur salaire ! » Ils ont renoncé aux souffrances et ont été immédiatement guéris.

> « Rabbi ‘Hiya bar Abba est tombé malade. Rabbi Yo‘hanan est venu lui rendre visite. Il lui a demandé : “Les souffrances te sont-elles précieuses ?” Il lui a répondu : “ni elles ni leur salaire !” Il lui dit : “donne-moi ta main.” Il lui a donné sa main, et il l’a fait se lever.
>
> Rabbi Yo‘hanan est tombé malade. Rabbi ‘Hanina est venu lui rendre visite. Il lui a demandé : “Les souffrances te sont-elles précieuses ?” Il lui a répondu : “ni elles ni leur salaire !” Il lui dit : “donne-moi ta main.” Il lui a donné sa main, et il l’a fait se lever…
>
> Rabbi Elé‘azar est tombé malade. Rabbi Yo‘hanan est venu lui rendre visite. Il lui a demandé : “Les souffrances te sont-elles précieuses ?” Il lui a répondu : “ni elles ni leur salaire !” Il lui dit : “donne-moi ta main.” Il lui a donné sa main, et il l’a fait se lever.

Pourquoi ces grands parmi les géants ont-ils renoncé aux souffrances et à la possibilité de s’élever grâce à elles ? Pourquoi ont-ils dit : « ni elles ni leur salaire » ? Est-ce seulement à cause de la douleur physique ?

Le rav Abraham Isaac Hacohen Kook explique[111] que s’ils ont renoncé à ces souffrances, c’est parce qu’ils voulaient mériter de s’élever par leur effort propre au niveau auquel les souffrances les auraient conduits. Ils ont refusé les raccourcis. Celui qui souffre et, parce qu’il souffre, perd tout intérêt à sa dimension physique, se spiritualise sans doute, mais il ne le fait pas en l’ayant librement choisi. Cela lui est imposé, même s’il l’accepte *a posteriori*. Il est dans la nature de l’homme de rechercher Dieu dans le malheur et de se reposer sur Lui, lorsque tous les espoirs ont été déçus. C’est certes un

---

[111] *‘Eyn Aya* sur Bérakhot 5 b.

niveau élevé, mais ce n'est pas par son action, par ses efforts, que l'homme y parvient. C'est pourquoi chacun des visiteurs de la guémara dit au malade : « donne-moi ta main. » Tu veux agir dans le monde par toi-même ? Tu veux mettre la main à la pâte ? Viens, donne-moi la main, et lève-toi ! Remets-toi au travail.

Dans la vie courante, l'homme doit affronter toutes sortes de problèmes, se mesurer à bien des épreuves ; leur intensité ou leur accumulation peut le conduire à l'oubli de Dieu. Il peut perdre de sa spiritualité. La réussite économique est une épreuve, la puissance et la santé sont des épreuves, les efforts pour épurer le caractère et s'affranchir des désirs grossiers sont encore des épreuves. Chaque fois qu'une épreuve est surmontée, l'homme s'élève et devient meilleur, capable de servir Dieu mieux qu'auparavant. Les sages du Talmud ont refusé de renoncer à ces épreuves et ces affrontements, aux problèmes courants de la vie quotidienne. Ils n'ont pas voulu de passe-droit, ni de coupe-fil, ni de court-circuit. Ils ont voulu atteindre leur but par eux-mêmes.

Rabbi Juda Halévi ne considère pas non plus que les souffrances sont un bien *a priori*. Dans le Livre II, nous verrons que le service de Dieu comporte une dimension de crainte, mais aussi de joie et d'amour. La joie, c'est le service de Dieu au travers des plaisirs du monde. Rabbi Juda Halévi soulignera que le judaïsme n'appelle pas l'homme à se mortifier. Cela, nous pouvons l'appliquer à la discussion présente : la souffrance peut faire progresser l'homme, mais ce n'est pas *a priori* la voie de prédilection. La première étape, c'est de servir Dieu étant en bonne santé, avec joie et bonheur. Cela aussi est une grande épreuve.

Les Juifs ont subi les tourments de l'exil sans reniement

Rabbi Juda Halévi nous a expliqué la notion des « souffrances d'amour ». Il a souligné le fait que si Israël avait accepté les souffrances de bon cœur, il aurait mérité d'atteindre un haut niveau

spirituel même en exil. La dimension divine présente en Israël se serait dévoilée avec force même en exil. Mais il continue néanmoins à défendre vigoureusement l'honneur du peuple d'Israël et refuse de le condamner. Malgré ses défauts, le peuple d'Israël possède des titres de gloire non négligeables ; il est resté fidèle à lui-même contre vents et marée bien qu'il lui eut été facile de se déclarer prêt à adopter une autre religion, christianisme ou islam et échapper ainsi aux persécutions qui lui gâchaient la vie. Les nations ont accueilli en leur sein les Juifs renégats et leur ont rendu la vie plus facile ; apparemment, tout Juif pouvait se rendre la vie bien plus facile en ayant recours au même expédient. Or, le peuple d'Israël, dans son immense majorité, ne s'est pas laissé briser et, malgré des vicissitudes souvent très dures, il est resté fidèle à sa Thora et à son Dieu. Il a ainsi prouvé sa grandeur et montré que la dimension divine était encore vivante en lui, même si elle ne se manifestait pas au dehors de manière éclatante.

Et rabbi Juda Halévi ajoute encore au sujet des souffrances une phrase importante que voici :

> « Quant à nous, nous ne considérons pas tous ceux qui se convertissent à notre religion comme nos égaux simplement lorsqu'ils prononcent une quelconque formule, mais uniquement lorsqu'ils acceptent d'accomplir les actes qui exigent effort et constance : purification, étude, circoncision et observance des nombreux autres préceptes prescrits par nos usages.[112] »

Être Juif n'est en soi pas chose simple. La vie juive comporte une part non négligeable de pénibilité et exige le renoncement à certains des plaisirs de l'existence. La conduite doit en permanence se

---

[112] Certains ont voulu voir dans ce passage la suite de ce que rabbi Juda Halévi écrit au § 110 où il se moque des autres religions qui prétendent que l'homme peut obtenir la vie du monde à venir en prononçant un simple mot dont il ne comprend d'ailleurs même pas la signification.

préoccuper de savoir si ce qu'on souhaite faire est licite ou non et, le cas échéant, la manière dont il doit être effectué. Cela constitue un élément important d'inconfort dont le poids peut légitimement être assimilé à des tourments plus ou moins sévères. Cela ne signifie pas que ces tourments soient désirables ni même qu'ils soient nécessaires *a priori*. Il n'y a pas d'idéal de mortification. Mais ces actes agréables à Dieu, qu'Il réclame à l'homme (selon le message que le Kouzari a reçu en rêve) ne sont pas des actes de peu d'ampleur. Il n'est pas question d'une parole verbale qui octroie à qui la prononce la béatitude éternelle du monde futur. Le judaïsme exige de l'homme dévouement bien plus que dévotion. Des actes concrets qui souvent demandent effort et parfois renoncement à des jouissances. Des actes qui confèrent à qui les accomplit une puissance d'une grande intensité et qui le conduisent dans la proximité de Dieu grâce à son effort personnel.

Annexe

Hasdaï ibn Chaprût et Joseph, roi des Khazars Extraits de leur correspondance[113]

Lettre de Hasdaï au Roi Joseph

« Moi, Hasdaï, fils de Isaac, fils de Ezra, appartenant au peuple juif exilé de Jérusalem en pays séfarade [Espagne], un servant de mon seigneur le Roi, je me plie jusqu'à terre devant toi et me prosterne vers la demeure de votre Majesté, à partir d'une terre lointaine. Je me réjouis de votre sérénité et magnificence, et je tends mes mains vers Dieu dans les cieux, afin qu'il prolonge votre règne en Israël...

Que le Dieu bienfaisant soit béni pour Sa grâce envers moi ! Rois de la terre, qui connaissez la magnificence et le pouvoir de [Abd-al-Rahman], apportez lui des cadeaux, conciliez-vous sa faveur par des présents coûteux, vous tels que le Roi des Francs, le Roi des Gebalim [Croates ?], qui sont un peuple allemand, le Roi de Constantinople, et les autres. Tous leurs cadeaux passent par mes mains, et je suis chargé de faire des cadeaux en retour[114]. Que mes lèvres louent le Dieu du Ciel, qui jusqu'à présent a étendu sur moi sa bonté, sans que je n'aie aucun mérite propre, mais dans la plénitude de Ses Grâces.

Je demande toujours aux ambassadeurs de ces monarques qui apportent des cadeaux, s'ils ont connaissance de nos frères les Israélites, le reste de la captivité, s'ils ont entendu quoi que ce soit au sujet de la délivrance de ceux qui ont langui en esclavage et n'ont trouvé aucun repos.

---

113 Les lecteurs intéressés pourront trouver de plus amples informations et des références à des sources complémentaires sur Internet :

1. http://fr.wikipedia.org/wiki/Hasda%C3%AF_ibn_Shaprut et
2. http://fr.wikipedia.org/wiki/Correspondance_khazare

114 Ibn Shaprut, qui connaissait plusieurs langues, recevait ces ambassadeurs.

Finalement, un émissaire marchand de Khorassan[115] m'a dit qu'il y a un royaume de Juifs appelé al-Khazar. Mais je n'ai pas cru ses mots, pensant qu'il me racontait ces choses afin d'obtenir ma bienveillance et mes faveurs. J'étais donc songeur, jusqu'à la venue des ambassadeurs de Constantinople[116] avec des présents et une lettre de leur roi à notre roi, et je les ai interrogés à ce sujet.

Ils m'ont répondu : « C'est tout à fait vrai, et le nom de ce royaume est al-Khazar. C'est un voyage de quinze jours par mer à partir de Constantinople, mais par terre, de nombreuses nations s'interposent entre nous; le nom du roi qui règne actuellement est Joseph ; des bateaux arrivent quelques fois chez nous de leur pays, apportant poissons, peaux et marchandises de toutes sortes[117]. Les hommes sont nos confédérés et sont honorés par nous ; il y a des relations entre nous par l'intermédiaire d'ambassades et présents mutuels ; ils sont très puissants, ils maintiennent des armées nombreuses qu'ils engagent occasionnellement dans des expéditions. » Quand j'ai entendu ce rapport, j'étais excité, mes mains étaient fortifiées et mes espoirs confirmés. Sur ce, je me suis incliné pour adorer le Dieu des Cieux...

Je prie pour la santé de mon seigneur le Roi, pour sa famille et pour sa maisonnée, et que son trône soit établi pour toujours. Que ses jours et ceux de son fils soient prolongés au milieu d'Israël! »

Réponse du Roi Joseph

Lettre du Roi Joseph, fils d'Aaron le Roi, à Hasdaï, le fils d'Isaac, fils d'Ezra; Que le créateur le préserve à la tête de son assemblée.

« ....Je désire vous informer que votre lettre magnifiquement

---

[115] Un territoire au sud-est de la Mer Caspienne.

[116] Entre 944 et 949.

[117] Les Khazars étaient de grands négociants qui achetaient leurs marchandises chez les Russes au nord.

rédigée m'a été donnée par Isaac, fils d'Eliezer, un Juif de la terre d'Allemagne[118]. Vous nous avez rendus heureux et nous sommes enchantés par votre compréhension et votre sagesse .... Renouons donc les relations diplomatiques qui existaient autrefois entre nos pères et transmettons cet héritage à nos enfants.

Vous nous demandez dans votre épître : « De quel peuple, de quelle famille et de quelle tribu vous êtes ? » Sachez que nous descendons de Japhet, par son fils Togarma. J'ai trouvé dans le livre généalogique de mes ancêtres, que Togarma avait dix fils. Voici leurs noms : l'aîné était Ujur, le second Tauris, le troisième Avar, le quatrième Uauz, le cinquième Bizal, le sixième Tarna, le septième Khazar, le huitième Janur, le neuvième Bulgar, le dixième Sawir. Je suis le descendant de Khazar, le septième fils.

Je possède un témoignage que bien que nos pères fussent peu nombreux, le Saint béni soit-il, leur a donné la force, la puissance et l'énergie de façon à vaincre, guerres après guerres de nombreuses nations qui étaient plus puissantes et plus nombreuses qu'eux. Avec l'aide de Dieu, ils les ont chassées et pris possession de leur terre. Ils ont contraint certaines à des travaux forcés, même jusqu'à nos jours. Le territoire[119] où je vis actuellement, était auparavant occupé par des Bulgares. Nos ancêtres, les Khazars sont arrivés et les ont combattus, et bien que ces Bulgares aient été aussi nombreux que les grains de sable de nos plages, ils n'ont pas réussi à contenir les Khazars. Aussi ils quittèrent leur territoire et s'enfuirent pendant que les Khazars les pourchassaient aussi loin que le fleuve Danube. Et depuis ce jour, les Bulgares campent le long du Danube et sont à proximité de Constantinople. Les Khazars ont occupé leur terre jusqu'à maintenant[120].

---

[118] Isaac transporta la lettre en passant par l'Allemagne, la Hongrie, la région de Kiev en Russie, jusqu'en Khazarie.
[119] Le long de la Volga.
[120] Les Khazars ont dominé le sud de la Russie au début du Moyen Âge.

Après ceci, plusieurs générations se sont écoulées, jusqu'à ce qu'un certain roi apparaisse, du nom de Bulan. C'était un homme sage qui craignait Dieu, croyant en son Créateur de tout son cœur. Il chassa du pays les magiciens et les idolâtres et pris refuge à l'ombre de ses ailes… Sa renommée rapidement s'étendit à l'étranger. Le roi_des Byzantins et celui des Arabes qui avaient entendu parler de lui, envoyèrent leurs ambassadeurs avec de grandes richesses et de somptueux présents pour le roi et pour ses conseillers dans le but de le convertir à leur religion respective[121].

Mais le roi, que son nom soit à jamais associé à celui du Seigneur, son Dieu, étant un sage, envoya aussi chercher un Israélite érudit. Le roi, après les avoir observés et interrogés, rassembla les sages des trois religions et leur demanda d'argumenter sur leur religion respective. Chacun réfuta les arguments de ses adversaires, si bien qu'ils ne purent se mettre d'accord. Voyant ceci, le roi leur dit que chacun rentre chez soi, et revenez dans trois jours…

Le troisième jour, il réunit les sages et leur demanda : « Parlez et argumentez entre vous, de façon à m'éclairer sur la meilleure religion. » Ils commencèrent à se disputer entre eux sans arriver à un résultat, jusqu'à ce que le roi demande au prêtre chrétien : « Que pensez-vous ? De la religion des Juifs ou des Musulmans, laquelle est la préférable ? » Le prêtre répondit : « La religion des Israélites est meilleure que celle des Musulmans. »

Le roi s'adressa alors au cadi : « Que dites-vous ? Est-ce que la religion des Israélites est préférable à la religion des Chrétiens ? » Le cadi répondit : « La religion des Israélites est préférable. »

La dessus, le roi dit: "Il en est donc ainsi; vous avez admis tous les deux que la religion des Israélites est meilleure. En conséquence, confiant en la miséricorde de Dieu et la puissance du Tout-Puissant, je

[121] Les Byzantins et les Arabes espéraient arrêter les raids des Khazars en les convertissant.

choisis la religion d'Israël, c'est-à-dire la religion d'Abraham. Si ce Dieu, auquel je me confie, et où dans l'ombre de ses ailes je vais trouver refuge, m'aide, il peut me donner sans peine, les trésors d'or et d'argent que vous m'avez promis. Quant à vous, retournez en paix dans votre pays."

À partir de cet instant, le Tout-Puissant aida Bulan, le conforta et le renforça. Il se fit circoncire, ainsi que ses serviteurs, ses gardes et tout son peuple[122]. Puis Bulan envoya chercher de toute part des sages d'Israël, pour lui interpréter la Torah et pour mettre en place tous les préceptes religieux, et depuis lors, nous sommes soumis à cette religion. Que le nom de Dieu soit béni et que sa mémoire soit exaltée à jamais!

Depuis ce jour, où mes aïeux entrèrent dans cette religion, le Dieu d'Israël a humilié tous leurs ennemis, soumettant tous les peuples autour de nous, qu'ils soient chrétiens, musulmans ou païens. Aucun n'a été capable de se dresser contre eux jusqu'à aujourd'hui[123]. Tous sont nos tributaires.

Après Bulan, un de ses descendants, du nom de roi Obadiah, réorganisa le royaume et établit convenablement et correctement le judaïsme. Il construisit des synagogues et des yéchivot, fit venir des savants juifs qu'il gratifia d'or et d'argent [Ces érudits juifs venaient certainement de Bagdad et de Constantinople]. Ils lui expliquèrent la Bible, la Michna, le Talmud et les pratiques des services divins. Le roi était un homme qui révérait et aimait la Torah. C'était un des véritables serviteurs de Dieu. Que l'Esprit Divin lui assure le repos!

Hezeqiah son fils lui succède ; puis après lui, Manasseh son fils ; puis Hanukkah, le frère d'Obadiah ; puis Isaac, son fils ; après lui, son fils Zevoulun ; puis son fils Moïse ; puis son fils Nissi ; et après son fils

---

[122] Des sources arabes confirment que la famille royale et les nobles devinrent juifs, mais seulement une partie du peuple.

[123] Aux environs de 960. Mais une dizaine d’années plus tard, en 969, Joseph a été battu par les Russes.

Aaron ; puis son fils Menahem ; puis son fils Benjamin ; puis son fils Aaron II ; et enfin moi, Joseph, le fils d'Aaron le roi ; je suis roi, le fils d'un roi, et le descendant de rois. Aucun étranger ne peut occuper le trône de mes ancêtres : le fils succède au père. Ceci a été notre coutume et la coutume de nos aïeux depuis le début de leur existence. Que ce soit Sa volonté bienveillante, lui qui désigne tous les rois, que le trône de mon royaume perdure pendant toute l'éternité.

Vous m'avez posé des questions concernant les affaires de mon pays et l'étendue de mon empire. Je veux vous informer que j'habite sur la rive d'une rivière connue sous le nom de Itil [Volga]. À l'embouchure de la rivière se trouve la mer Caspienne. La source de la rivière se trouve vers l'est à une distance de quatre mois de voyage.

Le long de la rivière habitent de nombreuses tribus dans des bourgs et des villes ouverts ainsi que fortifiés…Gardez à l'esprit que j'habite dans le delta de l'Itil, et qu'avec l'aide de Dieu, je garde le delta de la rivière et interdit aux Russes qui arrivent avec leurs bateaux dans la Caspienne, d'avoir des contacts avec les Musulmans. De même, j'interdis à leurs ennemis [musulmans], qui arrivent par les terres, de pénétrer jusqu'à Derbent[124]. Je dois faire la guerre avec eux, car si je leur laisse la moindre chance, ils dévasteraient toute la région des Musulmans jusqu'aussi loin que Bagdad.

Vous m'avez aussi posé des questions sur le lieu où j'habite. Je vous réponds, que par la grâce de Dieu, j'habite le long de la rivière où sont situées trois villes capitales[125]. La reine habite une d'elles ; c'est ma ville de naissance. Elle est relativement importante, construite de façon circulaire, avec un diamètre de cinquante parasanges[126].

---

124 Derbent, une ville arabe, était le passage par où les nomades espéraient pénétrer en Russie, et effectuer des raids vers les riches villes d'Asie centrale.

125 Le roi habitait dans une île au milieu de la Volga ; il y avait aussi des villes sur les deux rives.

126 Ancienne unité de distance perse correspondant à environ 5,6 km. C’était la distance qu’on pouvait parcourir à pied en une heure.

Les Juifs, les Chrétiens et les Musulmans vivent dans la seconde ville. Avec eux, il y a beaucoup d'esclaves de toutes les nations. C'est une ville carrée de taille moyenne de huit parasanges de long et de large.

Dans la troisième, je réside avec mes princes, mes officiers, mes serviteurs, mes échansons et ceux qui sont mes proches. La ville est circulaire de trois parasanges de diamètre. La rivière coule entre ses murs. C'est ma résidence pendant l'hiver. À partir du mois de Nissan [mars-avril], nous quittons la ville et chacun se rend à son travail, dans ses champs et vignobles...

Vous mentionnez dans votre lettre que vous aspirez à me rencontrer. J'aimerais aussi vivement voir votre plaisante contenance et la rare beauté de votre sagesse et de votre grandeur. Qu'il puisse en être selon votre mot. S'il m'était accordé d'être associé avec vous et de pouvoir contempler votre honorée, charmante et plaisante contenance, alors vous seriez mon père et je serais votre fils. Que tous mes gens soient gouvernés selon vos recommandations et que je conduise mes affaires selon vos consignes et discrets conseils. Adieu. »

Table des matières